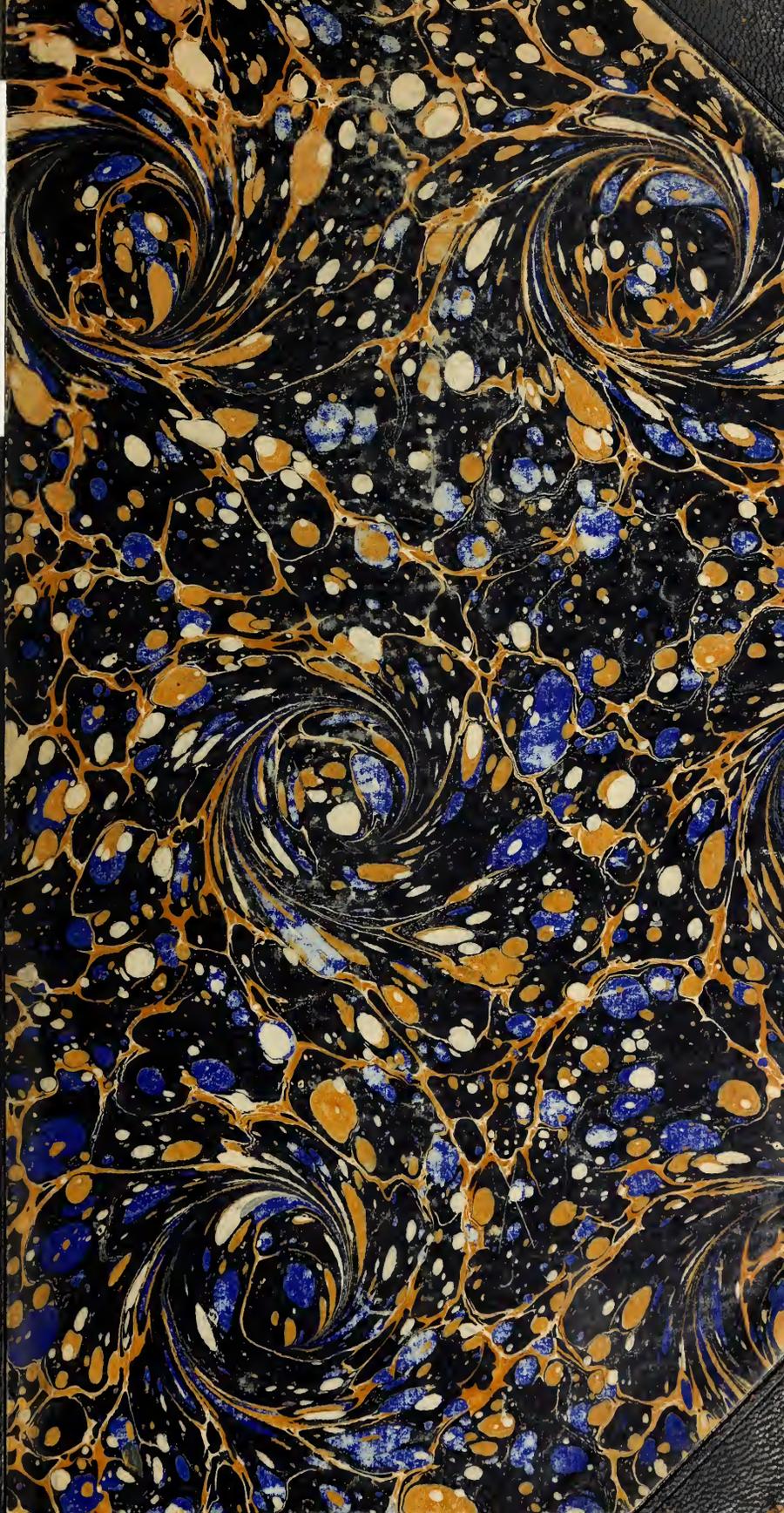




3 1761 09701437 7

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY



Eduard von Hartmann's
Ausgewählte Werke.

Zweite wohlfeile Ausgabe.

Band I.

**Kritische Grundlegung des transcendentalen
Realismus.**

Leipzig.

Verlag von Wilhelm Friedrich,

K. R. Hofbuchhändler.

Philos.
H333K

Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus.

Eine Sichtung und Fortbildung
der erkenntnistheoretischen Principien Kant's.

Von
Eduard von Hartmann.

Dritte neu durchgesehene und vermehrte Auflage.



31080
5/93/12.

Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.

Rechts der Verlagsanstalt

Verlagsanstalt für die Wissenschaften

Alle Rechte vorbehalten.

Verlag von Julius Springer

Verlag für die Wissenschaften

32

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V—XX
I. Die subjective Erscheinung	1— 13
II. Das transcendentale Object	14— 30
III. Das transcendentale Subject	30— 50
IV. Die transcendente Ursache	50— 70
V. Transcendente und immanente Causalität	70—110
VI. Die Kategorien als Formen der Dinge an sich	111—126
VII. Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Dinges an sich	126—142
VIII. Kritik der transcendentalen Aesthetik	142—172



Digitized by the Internet Archive
in 2014

Vorwort.

Die nachfolgenden Untersuchungen beabsichtigen nicht eine vollständige Erkenntnistheorie zu geben, sondern wollen nur eine erkenntnistheoretische *Gru'ndlegung* für die menschlichen Realwissenschaften (die philosophischen, geschichtlichen und Naturwissenschaften) liefern, also die Fragen der Erkenntnistheorie nur soweit behandeln, um für die genannten Wissenschaften den unerlässlichen Boden zu gewinnen. Hierzu gehört vor Allem die Formulirung und Lösung des eigentlichen Erkenntnisproblems, d. h. der Frage nach dem Verhältniss zwischen Denken und Sein und der Möglichkeit einer Vermittelung zwischen beiden. Es fragt sich, ob und wie das bewusste menschliche Denken im Stande sei, das Sein zu erreichen, oder ob es für immer darauf beschränkt sei, bei seinen Gedanken, d. h. seinem subjectiv-idealen Bewusstseinsinhalt stehen zu bleiben. Je nachdem die Antwort auf diese Frage ausfällt, wird die menschliche Wissenschaft eine ganz verschiedene Bedeutung erhalten. Wenn z. B. ein erkenntnistheoretisch Transcendentes in keiner Weise für den Menschen erreichbar ist, so wird er ganz auf den seinem Bewusstsein immanenten Erfahrungsinhalt beschränkt sein und keine Wissenschaft erringen können, welche über das empirisch Gegebene sich erhebt. Wenn dagegen der unmittelbare Bewusstseinsinhalt nur Mittel zur Erkenntnis des unabhängigen vom Bewusstsein Seienden (d. h. erkenntnistheoretisch

Transcendenten) ist, wenn alle Gedanken nur eine Bedeutung haben als transcendente Repräsentanten der Dinge an sich für das Bewusstsein, dann geht alles Denken, ja sogar alles Anschauen, schon so sehr über das dem Bewusstsein unmittelbar Inmamente hinaus, dass es ganz willkürlich erscheint, ihm a priori in dem Grade und Maasse dieses Hinausgehens Grenzen setzen zu wollen, also z. B. ein Gebiet des metaphysisch Transcendenten als dem menschlichen Denken unzugänglich ausscheiden zu wollen.

Man sieht, dass die vorangestellte Frage von grösster Wichtigkeit und von vornherein entscheidend für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik ist; sie ist es aber nicht nur für diese, sondern wie wir sehen werden, auch für die Möglichkeit aller anderen Wissenschaft, d. h. für die Möglichkeit einer gesetzmässigen Erklärung der unmittelbar gegebenen Erscheinungswelt überhaupt. Man hat neuerdings die Wichtigkeit dieser Frage wohl eingesehen, und die lebhafteste Bewegung ist um dieselbe in der Schulphilosophie entstanden. Es ist kein Wunder, dass diese Erörterungen meist an Kant anknüpfen, da vor ihm ein deutliches Bewusstsein über das Erkenntnisproblem überhaupt nicht zu finden, und nach ihm diese Seite der Philosophie gerade von den bedeutendsten Köpfen mit Unrecht als bereits von Kant erledigt bei Seite gelassen wurde. Auch Schopenhauer, der noch am meisten erkenntnistheoretische Betrachtungen bietet, geht stets von der ungeprüften Voraussetzung aus, dass Kant der Erkenntnistheorie einen unerschütterlichen Grund gelegt habe. Wenn Kant, Fichte und Schopenhauer eine trotz mancher Inconsequenzen wesentlich idealistische Richtung in der Erkenntnistheorie vertreten, Schelling und Hegel aber eine ziemlich unklare Zwischenstellung zwischen idealistischer und realistischer Erkenntnistheorie einnehmen, so schien es mir dringend nothwendig, die entschieden realistische Ansicht, auf deren Grundlage die Philosophie des Unbewussten errichtet ist, den idealistischen Anhängern Kant's, Schopenhauer's und Hegel's gegenüber klar zu legen und zu begründen.

Am liebsten würde ich dies in einer selbstständigen Darstellung ohne Anlehnung an einen fremden Gedankenkreis gethan

haben; da indessen die betreffenden Discussionen allgemein an Kant anknüpfen und in seiner Ausdrucksweise sich bewegen, so glaubte ich meiner Auffassung leichter Eingang zu verschaffen, wenn auch ich mich diesem immerhin lästigen Gewande anbequeme. Ausserdem aber erforderte auch die historische Gerechtigkeit das Geständniss, dass einzig und allein Kant auf diesem Gebiete als classischer Vorgänger zu betrachten ist, und daher wohl die eingehende Beachtung jedes späteren Bearbeiters dieses Gegenstandes beanspruchen darf. In der That ist die Betrachtung dessen, was Kant verfehlt hat, nicht minder lehrreich, als dessen, was ihm gelungen ist; denn wenn schon die neueste deutsche Philosophie alle ihre grossen Wahrheiten und grossen Irrthümer auf Ideenkeime bei Kant zurückführen kann, so ist dies in erhöhtem Maasse hinsichtlich der Erkenntnisstheorie der Fall, auf welche ja Kant's theoretische Philosophie sich im Wesentlichen beschränkt hat. Niemand hat die Probleme mehr in ihrer Tiefe aufgewühlt; niemand ist deshalb ferner von jener glatten Widerspruchslosigkeit der Form, hinter welcher meistens nur die Oberflächlichkeit eine unbedeutende Weisheit in Paragraphen ordnet; — mehr als irgend ein bahnbrechendes Genie hat er die hohe Selbstverläugnung besessen, die Widersprüche in seiner Lehre stehen zu lassen, die er noch nicht anders als auf Kosten wohlberechtigter Gedankenelemente zu beseitigen gewusst hätte. Gerade deshalb aber kann ich jenen Bemühungen keinen Werth beilegen, welche gleich denen der Theologie sich pietätvoll darauf beschränken, dass innerlich Widerspruchsvolle durch Interpretationskünste von Widersprüchen zu reinigen, weil dabei stets etwas Einseitiges, Schiefes und Oberflächliches herauskommen muss. So wenig wie den theologisch operirenden Interpreten Kant's neide ich den Begründern einer mit minutiöser Akribie durchgeführten Kantphilologie ihren Ruhm, wengleich ich zugestehe, dass letzteres Geschäft wenigstens von einem gewissen subalternen Nutzen werden kann. Ich will an Kant weder Theologie noch Philologie sondern Philosophie treiben, d. h. ich will weder zeigen, wie Kant sich hätte ausdrücken müssen, um die Widersprüche seiner Lehre zu vertuschen, noch will ich untersuchen, was denn Kant nun eigentlich und wirklich gelehrt hat, sondern ich will

auseinandersetzen, was er hätte denken sollen, wenn er von den gewählten Ausgangspunkten aus consequent zu Ende gedacht hätte und durch die hierbei erhaltenen Resultate zur nochmaligen Revision seiner Grundlagen gedrängt worden wäre.

Meine Absicht scheint nur von einer geringen Quote der Leser der ersten Auflage dieser Schrift verstanden worden zu sein, wenn es anders gestattet ist, aus der Beschaffenheit der Recensionen und Entgegnungen in dieser Hinsicht Schlüsse zu ziehen. Ich habe mich dadurch veranlasst gefühlt, in der vorliegenden zweiten Auflage mehrfach orientirende Erläuterungen hinzuzufügen. Zu irgend welchen Aenderungen konnte ich mich durch die mir bekannt gewordene Polemik nicht bewegen finden, dagegen habe ich an verschiedenen Stellen die Gedanken verschärft, vertieft und erweitert.

Der Gedankengang der Schrift ist folgender: Die ersten drei Abschnitte in Verbindung mit dem fünften zeigen, dass es mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus nicht geht, die Abschnitte IV bis VII zeigen dagegen, dass es mit dem erkenntnistheoretischen Realismus geht, und zwar ganz gut. Der letzte Abschnitt bildet einen Anhang, in welchem dargethan wird, dass es mit der gerühmten Unumstösslichkeit der Kant'schen Beweise für die principiellen Grundlagen seines Idealismus nichts auf sich hat.

Ich nehme an, dass es drei principiell verschiedene erkenntnistheoretische Standpunkte gebe, die allein rein und consequent sind, während die zahllosen Vermittlungen, Vermischungen und Uebergangsstufen zwischen denselben bei folgerichtiger Durcharbeitung zu der in ihnen bereits mitenthaltene höheren Stufe hinführen müssen. Diese drei principiellen Standpunkte sind; der unmittelbare naive Realismus, der Idealismus und der kritisch begründete und vermittelte Realismus. Der naive unmittelbare Realismus ist im Allgemeinen der Standpunkt des „gesunden Menschenverstandes“ und der Philosophie bis Kant. In der vorkantischen deutschen und englischen Philosophie entwickelt sich aber bereits eine starke Hinneigung zum Idealismus. Bei Leibniz läuft ein erkenntnistheoretischer Idealismus unvermittelt neben einem meta-

physischen Realismus her; da die Monade „fensterlos“ ist, ist nicht begreiflich zu machen, wie sie die Annahme rechtfertigen will, dass ihrer vorgestellten Welt von Monaden eine wirkliche Welt metaphysisch-realer Monaden correspondire. In Berkeley's Ansicht ist trotz ihres scheinbaren Idealismus doch die Confusion, in welcher der naive Realismus besteht, völlig festgehalten; das Verhältniss ist nur auf den Kopf gestellt. D. h. während der naive Realist sich einbildet, dass es die wirklichen Dinge seien, die er vorstellt, bildet Berkeley sich ein, dass seine Vorstellungen die wirklichen Dinge seien, oder anders ausgedrückt: während der naive Realist an der Wirklichkeit seiner Vorstellungen darum nicht zweifelt, weil er sie mit den wirklichen Dingen identificirt, zweifelt Berkeley darum nicht an ihr, weil er die wirklichen Dinge mit seinen Vorstellungen identificirt. Berkeley's Standpunkt ist also eigentlich nur ein umgekremelter naiver Realismus. Es fehlt beiden in gleichem Maasse an der kritischen Besonnenheit, die zum eigentlichen, nämlich transcendentalen Idealismus führt, d. h. zu demjenigen, welcher sich dessen bewusst ist, dass seine Vorstellungen keine wirklichen Dinge sind und zunächst und unmittelbar keine transcendente Realität beanspruchen können — wenn ihnen nicht mittelbar eine solche zu Theil wird. Dieser Gedanke findet sich in der Geschichte der Philosophie gleichfalls zuerst bei Kant. Es kommt daher der idealistische Standpunkt bei ihm aus zwei Gründen nicht rein zum Durchbruch; denn einerseits steht er unvermerkt unter dem Einfluss der Berkeley'schen Confusion zwischen Vorstellungen und wirklichen Dingen, die sich durch seine ganze Philosophie hindurchschleppt und zu dem von ihm selbst immer überwundenen und immer wieder auftauchenden Irrthum führt, die wahre Wirklichkeit in der subjectiven Erscheinungswelt, d. h. in den Vorstellungen als solchen suchen zu wollen; andererseits aber duldet sein stark entwickelter Vernunftinstinkt es nicht, bei dem idealistischen Standpunkt als einem letzten stehen zu bleiben und drängt ihn unaufhaltsam weiter zu dem dritten Standpunkt des kritisch vermittelten transcendentalen Realismus. So hält ihn die Vergangenheit der Geschichte der Philosophie mit noch nicht ganz abgestreiften Netzen gefangen, während die Zukunft derselben vorahnend in seinem Genius aufdämmert; beides beein-

trächtig die Reinheit, Klarheit und Consequenz der Lösung seiner eigentlichen geschichtlichen Hauptaufgabe, der Aufstellung und Begründung des Idealismus, und zwar des sich der blossen Immanenz, der transcendentalen Bedeutungslosigkeit seiner Vorstellungswelt bewussten, d. h. des transcendentalen Idealismus (im Gegensatz zu dem auf den Kopf gestellten naiven Realismus Berkeley's). Dies ist der Grund, warum man, um den Idealismus in seiner Reinheit kennen zu lernen, von Kant zu seiner idealistischen Schule weiter gehen muss, oder was dasselbe sagen will, Kant durch die Brille seiner idealistischen Schule betrachten muss.

Es konnte nicht meine Absicht sein, mich mit einer Kritik des naiven Realismus zu befassen, da ein solches Zurückgreifen auf frühere Perioden der Geschichte der Philosophie für die Leser dieser Schrift gewiss überflüssig erscheinen durfte. Ich setzte nur solche Leser voraus, die sich von der naiven Identification ihres Wahrnehmungsbildes mit dem Dinge an sich kritisch losgerungen und sich die absolute Heterogenität eines durch den Vorstellungsakt als subjectiv-idealen Bewusstseinsinhalts gegebenen Anschauungsobjects und eines von dem Vorstellungsact und der Form des Bewusstseins unabhängigen, an und für sich bestehenden, Dinges zur Evidenz gebracht haben.*) Nach Ausscheidung des

*) Ich ahnte bei Veröffentlichung der ersten Auflage dieser Schrift nicht, dass ich hiermit an die philosophische Bildung der Philosophieprofessoren unserer Zeit denn doch zu hohe Zumuthungen gestellt hatte. Herr Professor Dr. C. Grapengiesser stellte Folgendes als Grundsatz auf: „Das Ding an sich und die Erscheinung, das Object unserer Erkenntniss, sind nicht zwei verschiedene Dinge neben- oder übereinander, sondern dieses ist jenes, doch so wie wir es vorstellen und vorstellen müssen“ (Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 62, S. 66). „Und die Erscheinung ist in der That das Ding selbst, aber so wie es uns nach der eigenthümlichen Auffassungsweise unserer Erkenntniss erscheint“ (ebd. S. 61; vgl. auch S. 43 unten, und Bd. 61 S. 233--234 u. 241). Es bleibt also die gedankenlose Identification von Ding an sich und Anschauungsobject, wie der naive Realismus sie hat, ungestört bestehen, und Kant's Leistung wird nur so verstanden, dass er uns gelehrt habe, dass unsere Anschauung und unser Denken dem von ihnen unmittelbar erfassten und ergriffenen Ding an sich noch ein Mäntelchen von subjectiven Anschauungs- und Denkformen überstülpen, in welche verummummt nun das

ersten erkenntnisstheoretischen Standpunktes musste ich nothwendig mit dem zweiten, dem Idealismus beginnen; denn der dritte unterscheidet sich eben dadurch von dem ersten, dass er durch den zweiten und dessen kritische Ueberwindung vermittelt ist. In der That ist auch der Standpunkt des Idealismus für das kritische Denken derjenige, womit es nothwendig beginnen muss. Denn der naive Realismus ist zwar das Erste für den ganzen empirisch gegebenen Menschen, für seinen gesunden Menschenverstand sammt dessen theoretischen Instincten; aber das kritische oder philosophische Denken besteht eben darin, dass alle solche mitgebrachten dogmatischen Voraussetzungen des theoretischen Instincts bei Seite gelassen, und so lange als nicht existirend angesehen werden, bis sie sich vor dem Richterstuhl der kritischen Reflexion als existenzberechtigt ausgewiesen haben. Was dem naiven Realismus übereilter Weise als unmittelbare Thatsache erscheint, gilt dem kritischen Denken zunächst als blosses Vorurtheil, dessen Inhalt erst der Legitimation durch das Denken bedarf. So geht es speciell dem Glauben an eine wirklich und unabhängig vom Bewusstsein des Beobachters existirende Aussenwelt; der naive Realist pocht auf ihre Existenz als auf eine Thatsache, die er mit Händen greifen kann, während die kritische Besinnung lehrt, dass dieser Glaube vorläufig ein blosses Vorurtheil des gesunden Menschenverstandes sei, und dass die einzig unmittelbar gegebene und darum einzig als Ausgangspunkt der erkenntnisstheoretischen Betrachtung brauchbare Thatsache der Bewusstseinsinhalt als solcher, die Summe der actuellen Vorstellungen als subjectiv-idealer Phänomene sei. Darum kann eine philosophische Untersuchung des Erkenntnis-

Ding an sich auf einmal Erscheinung heisst. Es ist dies also nichts anderes, als ein als Criticismus maskirter, naiver Realismus mit der ganzen Kindlichkeit seiner instinctiven Verwechslungen und dem beliebten Pochen auf die instinctiven Dogmen seines gesunden Menschenverstandes. Und von der angeführten vorkantischen Voraussetzung aus giebt Herr Grapengiesser sich die unfruchtbare Mühe, meine, auf die entgegengesetzte Auffassung gegründete Schrift in 206 Druckseiten mit ermüdender Weitschweifigkeit kritisch durchzuarbeiten, und Herr Professor Ulrici gewährt einem solchen antediluvianischen Opus in seiner Zeitschrift Aufnahme.

problems, wenn sie einerseits vorurtheilslos und andererseits inductiv, d. h. an das unmittelbar Gegebene anknüpfend sein will, gar keinen anderen Ausgangspunkt nehmen, als die subjective Erscheinungswelt rein als solche, d. h. abgesehen von jeder transcendentalen Beziehung und Bedeutung derselben. Dies ist aber der principielle Standpunkt des Idealismus, und daher ist es sowohl historisch als sachlich gerechtfertigt, wenn wir mit diesem beginnen.

Es ist endlich durch den Gang unserer Betrachtung vorgezeichnet, dass in den ersten drei Abschnitten, wo bloss die Consequenzen des idealistischen Standpunktes entwickelt werden, dieser idealistische Standpunkt in seiner Reinheit festgehalten und alles von ihm abgewehrt werden muss, was als ein äusserliches Hineintragen realistischer Gedankenelemente erscheinen könnte. Dies ist besonders von solchen Lesern zu beachten, welche mit Kant's Lehre vertraut sind und sich wundern könnten, dass gewisse Grundansichten Kant's (z. B. das „von aussen Gegebensein der Materie der Anschauung durch Afficirung des äusseren Sinnes“) in den ersten drei Abschnitten gar nicht erwähnt werden. Es sind dies dann aber eben nur solche Grundansichten, die aus dem idealistischen Standpunkt herausfallen und mit ihm unvereinbar sind, indem sie zu einer ihm entgegengesetzten, realistischen Erkenntnistheorie führen, in welcher Eigenschaft sie dann später im Abschnitt IV u. ff. behandelt werden. Die Kritiken der ersten Auflage sind zum Theil allein daran gescheitert, dass die Recensenten diese durch den ganzen Gedankengang geforderte räumliche Sonderung verschiedener, bei Kant innig vermengter, Grundlehren übersehen haben.

Den dritten Standpunkt, als dessen „kritische Grundlegung“ diese Schrift dienen soll, bezeichne ich deshalb als transcendentalen Realismus, um ihn von dem naiven Realismus durch ein Beiwort zu unterscheiden, welches zugleich seine Beziehung zu Kant's transcendentalem Idealismus ausdrückt. Auf der einen Seite unterscheidet sich der transcendentale Realismus von dem transcendenten oder naiven, insofern letzterer dem Bewusstseinsinhalt unmittelbar eine transcendente Realität zuschreibt, ersterer aber ihm nur durch Vermittlung der gedanklichen Beziehung auf

ein Transcendentes eine indirecte realistische Bedeutung beimisst. Auf der andern Seite kündigt der transcendente Realismus sich sogleich als der diametrale Gegensatz des transcendenten Idealismus an; während von letzterem die transcendente Bedeutung, Gültigkeit und Verwendbarkeit der Denk- und Anschauungsformen, und damit des ganzen Bewusstseinsinhalts, geleugnet wird, wird sie von ersterem behauptet; während nach letzterem jede Aussage über das Ding an sich (selbst ob es sei oder nicht sei) für unmöglich erklärt wird, wird von ersterem die erkenntnisstheoretische Bedeutung des Bewusstseinsinhalts ausschliesslich in den indirecten Aufschlüssen gesucht, die er über die Dinge an sich giebt. So begreift es sich, dass das Erkenntnisproblem wesentlich eine Frage nach dem Sein und der Beschaffenheit des „Dinges an sich“ ist; da jedoch der hierauf gestützte Titel der ersten Auflage dieser Schrift wohl nur die Eingeweihten den Inhalt der Brochure ahnen liess, so habe ich den Titel geändert in der Hoffnung, dass die „kritische Grundlegung des transcendenten Realismus“ nunmehr unzweideutig den Inhalt und die Tendenz meiner Arbeit zu erkennen geben werde. — Vor dem Eintritt in die sachliche Erörterung seien mir noch einige orientirende Vorbemerkungen über die gebrauchte Terminologie gestattet.

Die Erkenntnisstheorie geht aus vom Bewusstsein, seiner Form und seinem Inhalt, als dem einzig und allein unmittelbar Gegebenen. Alles was von der Form des Bewusstseins als vorgestellter Inhalt umfasst wird, bleibt innerhalb dieser Sphäre des unmittelbar Gegebenen, ist immanent. „Immanent“ in erkenntnisstheoretischer Hinsicht bedeutet also nichts weiter als „bewusstseinsimmanent“, und hat mit dem metaphysischen Begriff der Immanenz nichts zu thun. Für „immanent“ wird häufig auch „subjectiv“ gesetzt, insofern die Sphäre der Subjectivität mit der des Bewusstseins identificirt wird. Für gewöhnlich ist diese Vertauschung unbedenklich; es ist aber immerhin zu beachten, dass der Ausdruck „immanent“ von neutralerer Beschaffenheit ist, insofern er gar keine metaphysischen Voraussetzungen macht, wogegen der Ausdruck „subjectiv“ in dem angegebenen Sinne die Annahme voraussetzt, dass das Bewusst-

sein Bewusstsein eines Subjectes sei (nicht subjectlos, d. h. trägerlos in der Luft schwebe). Freilich ist diese Voraussetzung der Art, dass in den meisten Fällen kein Bedenken gegen dieselbe erhoben werden dürfte; indessen werden wir sehen, wie die Existenz eines Subjects als realen Trägers oder Besitzers des Bewusstseins vor der Kritik zweifelhaft wird. Wo aber letzteres der Fall ist, kann „subjectiv“ nur noch eine vorgestellte Beziehung in einer vorgestellten Richtung in und an dem Bewusstseinsinhalt bedeuten, und kann dann nicht mehr mit „immanent“ identificirt werden, weil es enger ist als dieses. Denn „immanent“ ist die Vorstellung sowohl nach ihrer objektiven als nach ihrer subjectiven Seite hin.

Der Gegensatz von „immanent“ ist „transcendent“. Wenn ersteres das innerhalb der Sphäre des Bewusstseins Belegene bezeichnet, so letzteres das ausserhalb oder jenseits derselben Belegene, von der Form des Bewusstseins nicht Umfasste. (Auch hier ist die Verwechslung des erkenntnistheoretisch Transcendenten mit dem metaphysisch Transcendenten zu vermeiden). Als nicht umfasst, nicht unmittelbar berührt von der Form des Bewusstseins ist das Transcendente zugleich das vom Bewusstsein, vom Act des Bewusstwerdens oder Vorgestelltwerdens Unabhängige, wogegen das Immanente nur als Inhalt des Bewusstseins ist, nur ist, insofern es vorgestellt wird. Das Immanente hat sein Sein im Vorgestelltwerden, im Act des Bewusstwerdens, das Transcendente hat sein Sein unabhängig von jeder Vorstellung eines Subjects, d. h. an sich. Das Immanente ist das für das Subject Seiende, das Transcendente ist das an sich Seiende. Oder wenn wir, um ein greifbares grammatisches Subject für unsere Definition zu gewinnen, zu dem Ausdruck „Ding“ greifen, so ist das Immanente das Ding für mich, das Transcendente das Ding an sich. Durch diese Verbaldefinitionen wird natürlich nicht das Geringste darüber ausgemacht, ob ein vom Vorgestelltwerden unabhängiges, transcendentes Ding an sich überhaupt existirt oder nicht.

Wenn das Transcendente das ausserhalb der Sphäre des Bewusstseins Gelegene sein soll, so kann über dasselbe gedacht und von demselben gesprochen nur insofern werden, als Vor-

stellungsrepräsentanten des Transcendenten im Bewusstsein auftreten, welche zwar immanent sind (denn sonst könnten sie nicht Gedanken, d. h. Bewusstseinsinhalt sein), aber doch mit der gedanklichen Beziehung auf ein jenseits der Sphäre des Bewusstseins Belegenes behaftet sind. Das Immanente, insofern es auf ein Transcendentes bezogen gedacht wird, heisst nun „transcendental“. Auch Kant braucht das Wort in dieser Bedeutung; er erkennt an, dass das Transcendentale etwas Subjectives (d. Immanentes) sei z. B. II, S. 273 (Werke ed. Ros.) und verschiedene andere Stellen), verbietet den transcendentalen Gebrauch der Anschauungsformen und Kategorien, d. h. ihre Beziehung auf ein Transcendentes (II, 198), und versteht unter dem „transcendentalen Object“ (resp. Subject) ein solches Object (resp. Subject, welches auf ein ihm correspondirendes Transcendentes, ein seiner Erscheinung zu Grunde liegendes Ding an sich bezogen gedacht wird. Diese der Etymologie des Wortes völlig entsprechende Bedeutung von „transcendental“ halte ich fest, und brauche das Wort bei der Entwicklung eigener Gedanken nur in diesem Sinne. Denn dieser Sinn ist von fundamentaler Wichtigkeit für die Erkenntnistheorie und ein präziser unzweideutiger Ausdruck für denselben unentbehrlich. Dass Kant das Wort transcendental ausserdem noch in anderem Sinne braucht, kann die Berechtigung zu meinem Verhalten nicht vermindern, es kann nur eine Aufforderung dazu sein, Kant's verwirrte Terminologie zu reinigen.

Zunächst vergisst nämlich Kant seine Erläuterung, dass das Transcendentale etwas Subjectives (d. h. Immanentes), also nicht-Transcendentes sei, und confundirt beständig die Begriffe transcendent und transcendental, transcendentes Ding an sich und transcendentales Object (z. B. II, 312, 391), wie wir dies noch oft zu bedauern haben werden. Ferner aber lässt Kant sich durch seine Lehre von den Begriffen a priori verleiten, an einen ausserempirischen Ursprung der Erkenntniss von der Apriorität dieser Begriffe zu glauben, und bezeichnet in Hinsicht auf diesen vermeintlich ausserempirischen Ursprung das Bewusstsein von der apriorischen Natur dieser Begriffe mit dem Ausdruck transcendental. Also nicht die apriorischen Anschauungs- und

Denkformen sollen transcendental in diesem Sinne sein, sondern nur das apriorische Bewusstsein um ihre apriorische Natur (II, 60); deshalb Ueberschriften wie: „transcendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe“, „transcendentale Erörterung des Begriffs von Raum“ und ähnliche. — Es ist klar, erstens dass dieser Gebrauch des Ausdrucks transcendental sich nur in höchst gezwungener Weise an die Etymologie desselben anschliesst, zweitens, dass er eine dem Worte beigelegte zweite Bedeutung ist, welche sich nicht mit der oben definirten etymologisch und sachlich geforderten Grundbedeutung des Wortes vereinigen lässt, und drittens, dass der Sinn dieser zweiten Bedeutung auf einer irrthümlichen Voraussetzung beruht, mit welcher jedes Bedürfniss nach einem solchen Terminus fortfällt. Hätte Kant sich völlig klar gemacht (wozu er auf dem besten Wege war), dass unsere Erkenntniss der apriorischen Natur der Anschauungs- und Denkformen durchaus nur auf dieselbe Weise wie alle unsere andere Erkenntniss, nämlich durch reflectirendes Nachdenken über die psychologischen Erfahrungen, d. h. durch Induction aus dem empirisch Gegebenen, erworben sein könne, so würde die Erkenntniss von der apriorischen Natur dieser Formen aufgehört haben, ihm als apriorische Erkenntniss zu gelten, damit aber auch als transcendente; denn er bezeichnet in seiner Definition die transcendente Erkenntniss ausdrücklich als eine Species in dem Genus der apriorischen Erkenntniss (II, 60 Z. 3—9), und würde niemals eingewilligt haben, eine durch Induction aus der Erfahrung gewonnene Ansicht über die empirische oder apriorische Natur gewisser Begriffe mit dem Ausdruck „transcendental“ zu bezeichnen. Nimmt man also die angegebene Correctur am Kant'schen System vor, deren Nothwendigkeit selbst Kantianer wie J. B. Meyer („Kant's Psychologie“ S. 166) und Cohen („Kant's Theorie der Erfahrung“ S. 108) einsehen, so wird der Begriff „transcendental“ in der in Frage stehenden Bedeutung geradezu gegenstandslos, er fällt aus dem Kant'schen System heraus und es bleibt nur der andere, echte Begriff des Transcendentalen in demselben übrig, welcher ein Immanentes in seiner gedanklichen Beziehung auf ein Transcendentes bezeichnet.

Die Sprache erschwert die erkenntnisstheoretische Verstän-

digung in hohem Grade aus dem Grunde, weil sie vom Standpunkt des naiven Realismus geschaffen ist, welcher das Immanente und das Transcendente, die subjective Erscheinung und das Ding an sich, das Vorstellungsobject und das vom Vorgestelltwerden unabhängige Ansichseiende beständig confundirt. So umschliessen häufig dieselben Ausdrücke einen transcendenten und einen immanenten Sinn, von denen der erkenntnisstheoretische Realist sich mit Vorliebe den ersteren, der Idealist den letzteren aneignet, wobei jeder glaubt, dem Genius der Sprache (wie er ihn sich vorstellt) gerecht zu werden. Daher kommt es, dass Realisten und Idealisten so oft dasselbe zu sagen scheinen, während sie das Entgegengesetzte meinen, und dann jeder seine Schlüsse aus dem Gesagten in entgegengesetztem Sinne zieht. Wo nun gar eine principielle Vermengung der realistischen und idealistischen Auffassung herrscht, wie bei Kant, da muss diese Confusion natürlich innerhalb desselben Buches üppig in's Kraut schiessen. Kant selbst erläutert z. B. den Doppelsinn von „Gegenstand“ und „ausser uns“ in Bd. II, S. 288—289, den von Gegenstand ausserdem auf S. 718 und 783. Den Ausdruck „objective Realität“, den er meistens (z. B. II, 301, 776, 778) immanent versteht, braucht er in transcendentem Sinne auf S. 310, 443, 446, 719, I. 444. Das Wort „objectiv“ (ohne Verbindung mit Realität) steht ausserdem noch einigemal für transcendent z. B. in Bd. II 43, 715, I. 441. „Ding“ und „Körper“ nimmt er für gewöhnlich immanent, bisweilen aber auch transcendent, so dass „Ding“ für „Ding an sich“ (201, 203, 773) und „Körper“ für „Körper an sich“ steht (I. 480). Ebenso wird „Gegenstand“ oder „Object“ von Kant in transcendentem Sinne gebraucht, wenn er sagt, dass es der Gegenstand oder das Object sei, durch welchen der Stoff der Anschauung gegeben werde (742), oder welcher das Gemüth afficire (743).

Solche Schwankungen des Sprachgebrauchs können natürlich das Verständniss nur auf das Aeusserste erschweren, da man erst aus dem Sinn des Zusammenhangs enträthseln muss, was die jedesmalige Bedeutung des Worts ist; dem Streit der Schulen über die richtige Art, den Zusammenhang zu deuten, bleibt dadurch eine unerschöpfliche Fundgrube geöffnet. Es ist daher

wünschenswerth, über solchen Sprachgebrauch wenigstens für die Zukunft eine Vereinbarung herbeizuführen.

Unter Object verstehe ich den Bewusstseinsinhalt in einer ihm geliehenen abstracten Verselbstständigung gegenüber dem Act des Bewusstwerdens und der Form des Bewusstseins. Weil er eine solche Verselbstständigung als immanent seiender in Wahrheit gar nicht erlangen kann, darum sagte ich: sie wird ihm geliehen, d. h. das Denken abstrahirt von der Bewusstseinsform des Vorstellungsactes, in welchem und durch welchen der Bewusstseinsinhalt nur ist und sein kann, und reflectirt auf den Bewusstseinsinhalt als solchen, der dadurch der subjectiven (formalen, activen) Seite des Bewusstwerdens gegenübergestellt wird. Aus dieser Gegenüberstellung, diesem „Objiciren“ entspringt der Ausdruck Gegenstand oder Object. Es ist nun rathsam, das Wort „Object“ für den Bewusstseinsinhalt als solchen zu reserviren, d. h. es nie anders als in immanentem Sinne zu brauchen, eine Anwendung, der sich der Sprachgebrauch bequem anfügt. Für diese Einräumung des Wortes Object für die Sphäre der Immanenz scheint es billig, ein anderes Wort der Sphäre der Transcendenz zu überweisen, vorausgesetzt, dass eine solche Sphäre nach unseren Untersuchungen eine Existenzberechtigung behauptet. Zwar ist der Ausdruck: „Ding an sich“ für diesen Zweck allgemein anerkannt und werde ich ihn deshalb auch in der Regel dazu anwenden; indessen wirkt er bei häufiger Wiederholung sehr schwerfällig und dürfte passend durch „Ding“ schlechtweg ersetzt werden, da letzteres Wort keine directe Beziehung zum Vorstellungsact hat, sondern auch nach dem Sprachgebrauch ein unabhängig vom Vorgestelltwerden Existirendes bezeichnet. Gegenstand sollte wohl eigentlich nur die deutsche Uebersetzung von Object sein, indessen genügt einerseits das eine Wort Object den Bedürfnissen, und fügt sich andererseits das Wort Gegenstand minder willig einem rein immanenten Sprachgebrauch. (In der Wendung: „gegenstandsloser Schein“ ist z. B. das Adjectiv unzweifelhaft in transcendentem Bedeutung zu verstehen). Daher dürfte man wohlthun, sich an den Worten „Ding“ und „Object“ genügen zu lassen, und „Gegenstand“ bei erkenntnistheoretischen Erörterungen lieber zu vermeiden.

Schwieriger liegt die Sache bei der adjectivischen Form „objectiv“. Wenn „Object“ jeder Bewusstseinsinhalt ist, auf den als solchen reflectirt wird, so wird objectiv vorzugsweise solcher Bewusstseinsinhalt genannt, der eine transcendente Beziehung zu den Dingen an sich hat, und deshalb eine über die Sphäre der einzelnen Subjectivität übergreifenden Gültigkeit hat. Objectiv heissen einerseits normale Wahrnehmungen (im Gegensatz zu Phantasievorstellungen) und richtige Schlüsse aus solchen, andererseits formalen Wahrheiten, die aus der allen Menschen gemeinsamen Natur der Anschauung und des Denkens folgen. Beide Arten von Bewusstseinsinhalt werden von anderen Bewusstseinen als gültig anerkannt, sobald denselben der Impuls, sie gleichfalls zu erzeugen, ertheilt wird. Soweit diese Vorstellungen nicht bloss formaler Natur sind, kann ihre Gültigkeit für mehr als das eine sie augenblicklich erzeugende Bewusstsein nur durch transcendente Beziehung auf ein und dasselbe, die vielen Bewusstseine in gleicher Weise afficirende Ding an sich vermittelt werden, und deshalb beruht die Objectivität in diesem Sinne auf der transcendentalen Bedeutung der betreffenden Vorstellungen. In dieser Hinsicht wird dann den subjectiven Phantasievorstellungen Objectivität abgesprochen, weil sie keine transcendente Bedeutung haben; die Wahrnehmungsobjecte dagegen sind (wegen der ihnen instinctiv und unmittelbar ertheilten transcendentalen Beziehung auf Dinge an sich) die eigentlich objectiven Objecte. Versteht man unter einem empirischen Object ein durch Wahrnehmung gegebenes Object, so ist für den natürlichen Verstand jedes empirische Object eo ipso ein transcendentales Object. So werden „empirische Realität“ und „objective Realität“ oft genug als Wechselbegriffe von „transcendentale Realität“ gebraucht, der Unterschied ist nur der, dass bei letzterem Ausdruck die transcendente Beziehung, welche dem Object beigelegt wird, als eine explicite in's Bewusstsein erhobene bezeichnet wird, während dieselbe in den Ausdrücken „objective“ oder „empirische Realität“ nur implicite mitgesetzt wird. Letzteres wird von der idealistischen Erkenntnisstheorie freilich geleugnet, bei Kant aber sind die Ausdrücke sehr häufig so zu verstehen, wemgleich andererseits auch ihm die Thatsache nicht klar ist, dass empirische und objective

Realität nur durch die transcendente Beziehung des fraglichen Objects auf ein Transcendentes zu Stande kommen. So kommt es, dass „objectiv“ manchmal geradezu für „transcendental“ steht. Ich werde diesen sprachlichen Schwierigkeiten gegenüber durch möglichste Vermeidung aller irgendwie zweideutigen Ausdrücke auszuweichen suchen; insofern aber die nachfolgenden Erörterungen an Kant anknüpfen, bei welchem diese zweideutigen Ausdrücke gerade die vorzugsweise gebrauchten sind, schien eine vorläufige Bemerkung über dieselben nicht überflüssig.

I.

Die subjective Erscheinung.

Kant lehrt, dass alles, was wir wahrnehmen und denken, unter den Formen der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit und der Kategorien steht, welche nur subjective Anschauungs- und Denkformen, aber nicht Formen der Dinge an sich seien. Hiernach ist alles Wahrgenommene Erscheinung, und es ist der Fehler des vorkantischen Realismus, diese äusseren Erscheinungen zu Dingen an sich zu hypostasiren, oder dasjenige, was nur Modificationen unserer Sinnlichkeit ist, zugleich als „ausser uns für sich bestehende Dinge anzusehen“ (Kant's Werke ed. Rosenkranz Bd. II, S. 308, 388). Schon Berkeley hatte dargethan, dass alles Wahrnehmen ganz ebenso subjective Affection sei wie das Empfinden von Lust und Schmerz. Dies hält Kant fest. Er schärft immer von Neuem ein, dass die Erscheinungen, auch die, welche wir in Folge ihrer Räumlichkeit „äussere Gegenstände“ nennen, nur Vorstellungen, nichts als Vorstellungen, blosse Vorstellungen sind (II. 207, 297—8, 301—2, 389—90), und als solche „gar nicht ausser unserm Gemüth existiren können“ (389), sondern nur in uns (298, 300), nur in unserm Wahrnehmungsact, oder sonst nirgends angetroffen werden (390). Nur dadurch, dass die vor unserer Anschauung stehenden „äusseren Gegenstände“ Erscheinungen, d. h. blosse Vorstellungen von uns sind, nur dadurch ist es möglich, dass die Formen, in welchen wir diese Gegenstände anschauen und denken, für diese Gegenstände a priori bestimmend und maassgebend sind, obgleich sie selber doch (nach Kant) „bloss im Subjecte ihren Sitz haben“ (713). Ebenso ist die vor unserer Anschauung stehende Materie, welche sonst

als das eigentlich Reale an den hypostasirten äusseren Gegenständen gilt, „lediglich ein Gedanke in uns“ (307), blosser Vorstellung (309), da auch sie nur Erscheinung in der subjectiven Anschauungsform der Räumlichkeit ist. Es versteht sich von selbst, „dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben“ (306).

Es geht hieraus unmittelbar hervor, dass alle Wirklichkeit oder Realität der Erscheinung auf der Wirklichkeit des subjectiven Vorstellungsactes, dessen Inhalt sie ist, beruht und unabhängig von demselben gar nicht gedacht werden kann. Es folgt ferner daraus, dass für Kant „Erscheinung“ immer nur „subjective Erscheinung“ bedeutet, und dass eine „objective Erscheinung“ im Hegelschen und überhaupt modernen Sinne als eine unabhängig vom subjectiven Vorstellungsact sich vollziehende Objectivation eines metaphysischen Wesens vom Kant'schen Standpunkt ein Nonsens ist. Demgemäss kann auch für Kant die Realität seiner Erscheinung aus erster Hand nur eine subjective Bedeutung haben. In diesem Sinne spricht auch Kant von der subjectiven Realität der Zeit (45), der Kategorien (273), und überhaupt der Vorstellungen in uns (167). — Die zu stellende Frage ist nun folgende: Wie kommen wir dazu, oder welches Recht haben wir, diesen subjectiven Vorstellungen und Erscheinungen eine Art von Realität zuzuschreiben, welche über die bloss subjective Realität in und mit dem Vorstellungsact hinausgeht? Es ist dies die Cardinalfrage der Erkenntnistheorie.

Das nächstliegende Argument, welches man auch heute noch von den Kantianern mit Vorliebe citiren hört, ist die Behauptung, dass die Wirklichkeit der Erscheinungen (Materie und körperlicher Dinge) „auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken beruht“ (298). Dieses Argument ist eigentlich nicht Kantisch, sondern Berkeleyisch. Dasselbe hat einen verschiedenen Sinn, je nach der Bedeutung, in welcher man das Wort Wirklichkeit in dem Satze nimmt. Dass ich mir der wirklichen Existenz des Gedankens, den ich eben denke, bewusst bin, darüber besteht kein Zweifel, und es

macht natürlich keinen Unterschied, ob der Bewusstseinsinhalt dessen ich mir augenblicklich bewusst werde, ein abstracter Gedanke, ein Wahrnehmungsbild oder eine Vision ist. Aber mit dieser Wirklichkeit, welche in der That durch das unmittelbare Bewusstsein bewiesen wird, begnügt sich kein Mensch, ja sogar auf dieselbe reflectirt kein Mensch; es kümmert sich niemand um sie, eben weil sie allem und jedem Bewusstseinsinhalt (Traum und Wachen, Phantasiegebilden und Wahrnehmungen, Anschauungen und Gedanken, Vorstellungen und Gefühlen) auf ganz gleiche Weise zukommt. Der Mensch meint in der That eine ganz andere Wirklichkeit, wenn er von der Wirklichkeit seiner Wahrnehmungen redet, nämlich eine Wirklichkeit des wahrgenommenen Dinges welche dessen Existenz unabhängig macht von der Bedingung, Object eines gegenwärtigen Wahrnehmungsactes zu sein, und welche demselben zugleich ermöglicht, gemeinsames Wahrnehmungsobject für verschiedene wahrnehmende Subjecte zu werden. Berkeley besitzt freilich den Muth seiner Consequenzen; er räumt erstens ein, dass die wirkliche Existenz des wahrgenommenen Dinges abhängig sei vom gegenwärtigen Wahrnehmungsact, dass also z. B. die wirkliche Existenz des gesehenen Baumes vor mir mit dem Schliessen meiner Augen erlösche und nur ideell fortexistire in der gesetzlichen Beziehung, dass derselbe wieder vor meinem Blick entstehen müsse, wenn ich ohne meinen Platz zu verändern die Augen wieder öffne (dies entspricht dem Kant'schen Satz, „dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss“ — 306). Zweitens räumt Berkeley ein, dass es etwas numerisch Identisches in den correspondirenden gleichen Wahrnehmungen mehrerer nebeneinanderstehenden Beobachter nicht gebe, sondern dass jeder sein besonderes Wahrnehmungsbild in seiner ihm eigenthümlichen Vorstellungswelt habe, und dass deren Gleichheit nicht durch causale Bedingtheit von Seiten eines auf alle wirkenden numerisch identischen Dinges an sich dieser Wahrnehmungsbilder entspringe, sondern durch unmittelbare Anordnung und Bewirkung Gottes, welcher bei solchen gesetzmässigen Aehnlichkeiten seine besonderen pädagogischen und philanthropischen Zwecke verfolge. Bei Berkeley ist also die vom unmittelbaren

Bewusstsein verbürgte Wirklichkeit des Wahrnehmungsbildes eine einerseits nicht über die Dauer des Wahrnehmungsactes hinausreichende und andererseits nicht über die Bewusstseinsphäre des seine Wirklichkeit empfindenden Subjects hintürragende. Eine solche beharrungslose und auf die Sphäre der singulären Subjectivität beschränkte Wirklichkeit kann nun aber einerseits die Wiederkehr der Wahrnehmungen und deren Zusammenhang nur durch die gezwungensten und unhaltbarsten Hilfs'hypothesen erklären, und muss andererseits darauf verzichten, zur Erklärung des Verkehrs der Subjecte unter einander ihrerseits irgend welchen Beitrag zu liefern. Es ist also diese vom unmittelbaren Bewusstsein verbürgte Wirklichkeit nach jeder Richtung etwas gänzlich Ungenügendes, eben jene rein subjective Wirklichkeit, welche in dem Vorstellungsacte ruht und mit diesem vorgeht, und über welche hinauszukommen das Problem der Erkenntnisstheorie ist.

Wir werden daher daran zu denken haben, dass durch das unmittelbare Bewusstsein den Wahrnehmungsbildern noch in einem andern Sinne Wirklichkeit verbürgt werden solle. Es ist dies aber nichts anderes als die objectiv-reale Wirklichkeit im transcendentalen Sinne, welche in der That jedes natürliche Bewusstsein seinen Wahrnehmungsbildern unmittelbar und instinctiv zuschreibt, indem es dieselben zu Dingen an sich hypostasirt, oder was dasselbe sagt, indem es dieselben mit den correspondirenden Dingen an sich confundirt. Der natürliche Mensch glaubt in der That, dass der von ihm wahrgenommene Baum unverändert fortexistirt, auch wenn er die Augen schliesst; aber er reflectirt nicht auf den Unterschied, dass er dies eigentlich nicht von seinem Wahrnehmungsbilde des Baumes, sondern nur von einem demselben correspondirenden „Baum an sich“ behaupten will. Diese instinctive Supposition realer Dinge an sich führt in Verbindung mit der mangelnden Unterscheidung derselben von ihren subjectiven Erscheinungen zu dem naiven Glauben an eine mehr als subjective Realität der subjectiven Erscheinungen; wenn aber einmal die Kritik diesen Mangel an Unterscheidung beseitigt und das naiv realistische Bewusstsein ad absurdum geführt hat, so kann die frühere unberechtigte Uebertragung der instinctiv

vorausgesetzten transcendenten Realität des Dinges an sich auf das Wahrnehmungsbild nicht ferner stattfinden, und um so weniger auf einem Standpunkt, wo, wie bei Berkeley, correspondirende Dinge an sich überhaupt geleugnet werden, oder in einem Stadium der Untersuchung, wo wir von etwas jenseits der Subjectivität Gelegenen noch nichts wissen, sondern erst aus der gegebenen Sphäre der Immanenz den Weg dahin suchen. Ist aber diese Berufung auf die naive Aussage des unkritischen Bewusstseins hinsichtlich der mehr als subjectiven Realität der Erscheinungen einmal hinfällig geworden, so bleibt auch als gültiger Inhalt der Aussage des unmittelbaren Bewusstseins eben nur jene subjective Realität in und mit dem gegenwärtigen Vorstellungsact übrig, über welche hinaus zu gelangen die Aufgabe ist, eine Aufgabe, zu deren Lösung mithin das unmittelbare Bewusstsein nichts mehr beitragen kann. Wenn also Kant sagt: „Alle äussere Wahrnehmung also beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst“ (300), so kann dieser Satz ebenso wie der obige (298) nur als durchaus irreleitend bezeichnet werden, da um die rein subjective Wirklichkeit gar kein Streit ist und nach ihr kein Mensch fragt, im Sinne einer mehr als subjectiven Wirklichkeit aber die Wahrnehmung nimmermehr das Wirkliche selbst sein kann, sondern doch höchstens, wie er kurz vorher sagt: „die Vorstellung einer Wirklichkeit“ (299).

Kant that also sehr wohl daran, die angeführten irreleitenden Stellen in der zweiten Auflage auszumerzen, weil sie nur entweder nichtssagend und überflüssig oder falsch sind und aus seinem öfters vorkommenden Rückfall in den Standpunkt Berkeley's entspringen. Schopenhauer, welcher gleichfalls stark zu der unvermittelten „Subreption“ der mehr als subjectiven Wirklichkeit hinneigt, findet freilich hierin eine Einbusse des idealistischen Charakters der Kritik der reinen Vernunft, aber schon deshalb mit Unrecht, weil die idealistische Doctrin begrifflich unabhängig ist von der secundären Frage, ob die subjective Erscheinung an und für sich überhaupt das Prädicat der Realität verdiene. Berkeley macht nun ungeachtet der oben genannten Zuständnisse (welche übrigens gegenwärtig seine Anhänger abzuschwächen versuchen) bei seinem Mangel an Kriticism-

mus von der Subreption der mehr als subjectiven Realität vollen Gebrauch, indem er den ganzen Inhalt der instinctiven Aussagen des natürlichen Bewusstseins über die Dinge an sich nach Beseitigung der letzteren auf die subjectiven Erscheinungen überträgt. Er behandelt die subjectiven Erscheinungen ganz wie Dinge und nennt sie auch so, und der Begriff des Transcendentalen fehlt ihm vollständig. Kant hingegen ist gerade darin so gross, dass er, obwohl vollständig durchdrungen von den diesem Abschnitt vorangestellten Wahrheiten des Idealismus doch die unbezwingliche Sehnsucht hat, aus diesem Idealismus herauszukommen, das nicht niederzukämpfende Gefühl, dass die wahre und eigentliche Wirklichkeit erst jenseits dieser subjectiven Sphäre zu finden sei. Und darum ist eigentlich seine ganze Kritik der reinen Vernunft der Versuch, an den verschiedensten Seiten die Grenzen des Idealismus zu durchbrechen und zum Realismus vorzudringen, was ihm freilich nur an einer einzigen Stelle gelungen ist und gelingen konnte, welche in ihrer Bedeutung zu verkennen und zu vernachlässigen sein Schicksal war.

Wenn wir uns die systematischen Lösungsversuche vermittelst der Begriffe des transcendentalen Objects und der transcendenten Ursache für spätere Abschnitte aufsparen, so wollen wir hier zunächst eine Anzahl von Stellen betrachten, in welchen manchem flüchtigeren Leser aphoristisch improvisirte Lösungen gegeben scheinen könnten, die von jenen späteren unabhängig wären und ihnen vorgriffen. In der That aber setzt Kant in allen diesen Stellen stillschweigend dasjenige voraus, was zu beweisen noth thut, so dass in ihnen nur scheinbar eine Instanz liegt gegen die in sich geschlossene subjectivistische Anschauungsweise; denn dasjenige, was er in den demnächst zu besprechenden Stellen voraussetzt, entbehrt nicht nur, wie gesagt, der Begründung, deren es bedarf, sondern steht auch mit den diesem Abschnitt vorangestellten Principien des subjectivistischen Ausgangspunktes in einem unvereinbaren Widerspruch.

Der nächstliegende Grund für den instinctiven Glauben an eine mehr als bloss subjective Realität der Wahrnehmungen ist offenbar ihr Unterschied von den erdichteten Darstellungen der

Einbildungskraft, welche bei manchen Menschen an Lebhaftigkeit jenen nicht sehr nachzustehen brauchen. „Die Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (746). Nun bin ich mir häufig bewusst, dass die Production der Einbildungskraft von meinem Willen ausgeht, oft aber auch nicht, z. B. in Träumen und Hallucinationen. Dies erkennt Kant an und giebt zu (775), dass es solche anschauliche Vorstellungen äusserer Dinge durch die Einbildungskraft gebe, welche doch nicht die Existenz derselben einschliessen (obwohl sie dieselbe ebenso wie bei der Wahrnehmung einzuschliessen scheinen). Es hilft nichts, dagegen einzuwenden, dass dies doch nur Reproduktionen (oder Combinationen und Umgestaltungen) ehemaliger Wahrnehmungen seien; die Möglichkeit einer Täuschung des unmittelbaren Bewusstseins über die Existenz des äusseren Gegenstandes bleibt durch die unbewussten Productionen der Einbildungskraft erwiesen. Dieser Mangel einer Unterscheidung zwischen bewusster und unbewusster Production der Einbildungskraft macht Kant's Bemerkung in der Anmerkung zu S. 774 hinfällig. Und doch nennt Kant selbst die Einbildungskraft eine blinde Function der Seele (77), und lässt es an anderer Stelle dahingestellt sein, ob unsere Vorstellungen durch den Einfluss äusserer Dinge entspringen, oder durch innere Ursachen gewirkt sind (93), ja er räumt sogar die Möglichkeit ein, dass es das Subject der Gedanken selbst sei, welches durch Vorstellungs- und Willensacte den äusseren Sinn so afficire, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt (288). Wer auch in den bewussten und anscheinend willkürlichen Productionen der Einbildungskraft das nothwendige Walten psychologischer Gesetze anerkennt, für den verschwindet jede Schwierigkeit für die Anerkennung, dass auch in den nicht mit dem Schein der Willkür behafteten und deshalb wie mit äusserem Zwange sich geltend machenden Productionen der Seele nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Anschauung oder Empfindung durch gesetzmässige Production von innen, von der Seele selbst, erzeugt sei. Dieser nothwendige Schritt über Kant hinaus war freilich erst Fichte vorbehalten, der aber wieder den Fehler beging, die Ursachen

ununtersucht zu lassen, welche die Seele zur unbewussten Production der Materie der Anschauung veranlassen.

Für verunglückt muss demnach der Versuch Kant's gelten, für die Wahrnehmung eine unmittelbare Realität durch ihren Unterschied von den Phantasiegebilden erweisen zu wollen (300 oben). In der zweiten Auflage hat Kant die allzuunvermittelte Gestalt dieser Subreption fallen lassen, aber dafür klammert er sich daselbst einen Augenblick an ein etwas künstlicheres Argument an, das er doch ebenfalls bald dahinter Lügen strafen muss. S. 736 sagt er nämlich, dass „die Einheit des Bewusstseins dasjenige sei, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht“, — eine grobe Verwechslung der objectiven Einheit des Gegenstandes und der subjectiven Einheit des Bewusstseins, welche letztere gar nichts mit der ersteren zu thun hat, wie mit voller Evidenz schon allein aus der einen Thatsache hervorgeht, dass sie ganz disparate Gegenstände in sich vereinigen kann und in der That beständig in sich vereinigt. Er erklärt sich noch näher auf S. 379, wo er sagt, dass das Urtheil (im Gegensatz zu der nur subjectiven Gültigkeit der reproductiven Einbildungskraft) gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception bringt. Auf S. 754 aber lehrt er uns: „Es ist ein und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier unter dem Namen des Verstandes, Verbindung in das Mannigfache der Anschauung bringt“, und zwar in beiden Fällen den Kategorien gemäss (746). Da ist nun wiederum nicht ersichtlich, weshalb dieselbe spontane Synthesis in denselben Gedankenformen hier ein Product von nur subjectiver, dort eins von objectiver Gültigkeit zu Stande bringen soll; denn die durch Visionen und Hallucinationen, d. h. durch eine sehr lebhafte Action der Einbildungskraft erzeugten äusseren Gegenstände bedürfen zu ihrem Zustandekommen sowohl der Mitwirkung der Anschauungs- und Denkformen, als auch der synthetischen Einheit der Apperception ganz genau in derselben Weise, wie die Wahrnehmungsbilder. (Der wahre Unterschied kann nur darin gesucht werden, dass die dem Bewusstseinsinhalt beide Mal

transcendente Ursache, durch welche die „Materie der Anschauung gegeben wird“, das eine Mal ausschliesslich in dem an sich seienden Organismus des Subjectes selbst, das andere Mal auch ausserhalb oder jenseits desselben gesucht werden muss.)

Wir kommen zu einem dritten Lösungsversuch der Fragen: „Wie kommen wir nun dazu: dass wir diesen Vorstellungen ein Object setzen oder über ihre subjective Realität als Modificationen“ (unserer Sinnlichkeit) „ihnen noch, ich weiss nicht was für eine*) objective beilegen“ (167), und: „Wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr, als Bestimmung des Gemüthszustandes, eigen ist?“ (168). Antwort: durch die Nothwendigkeit einer bestimmten und einer Regel unterstellten Art, die Vorstellungen zu verbinden. „Nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist“, wird ihnen objective Bedeutung ertheilt (168). Wunderlich über die Maassen fürwahr! Aus zwei Subjectiven (Vorstellungen) wird durch den Hinzutritt eines dritten Subjectiven (Gesetzes, Regel der Verknüpfung) stracks etwas Objectives, mehr als Subjectives! Die Regel der Verknüpfung kann nur subjectiv sein, denn es ist nichts als Subjectives da, worauf sie sich beziehen könnte, und doch soll sie objectiv machen! Kant selbst sagt: „denn Gesetze existiren ebenso wenig in den Erscheinungen, — sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, sofern es Verstand hat, — als die Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinn hat“ (755). „Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectiv synthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden,

*) Dieser Zusatz: „ich weiss nicht was für eine“ zeigt deutlich, wie sehr es Kant darum zu thun war, nur in irgend welcher Weise über die subjective Realität hinauszukommen. Es ist also hier für das Wort „objective“ jede der bei Kant vorkommenden Bedeutungen offen zu halten (vgl. das Vorwort S. XVII—XX), d. h. das Erkenntnissproblem ist hier von Kant in weitester und allgemeinsten Fassung hingestellt, wenn schon der an dieser Stelle nachfolgende Lösungsversuch ein höchst einseitiger und beschränkter ist.

nicht im Mindesten vermehren Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv“ (794). Man sieht also, dass sich hier Kant von Neuem der schon oben besprochenen Täuschung hingibt, wenn er die Erscheinungen darum für mehr als subjectiv hält, weil sie mit dem Gefühl des Zwanges nach einer nothwendigen Regel auf einander folgen, statt scheinbar willkürlich und regellos wie in dem subjectiven Spiel meiner Einbildungen (171). Diese Nothwendigkeit ist eben bei Kant nur eine subjective, und kann nicht über den Standpunkt der Subjectivität hinausführen. Ohne Zweifel wäre der Gesetzmässigkeit der subjectiven Erscheinungswelt auch für den Fall ein grosser Werth beizumessen, dass es eine mehr als subjective Realität für die Erscheinungen gar nicht gäbe und das Suchen nach einer solchen nur eine aus der wunderlichen Beschaffenheit der Natur des Bewusstseins entspringende nothwendige Illusion wäre. Es würde dann zwar der gesetzmässig nothwendige Ablauf der subjectiven Vorstellungsreihe meines Bewusstseins nur durch eine prästabilirte Harmonie in irgend welcher Uebereinstimmung oder gesetzmässigen Beziehung zu den ebenfalls gesetzmässig nothwendigen Vorstellungsabläufen etwaiger anderer Bewusstseine stehen können; aber immerhin würde doch innerhalb meiner subjectiven Erscheinungswelt trotz der illusorischen Beschaffenheit meines Suchens nach einer mehr als subjectiven Realität durch die gesetzmässige Nothwendigkeit des Vorstellungsablaufs den nächsten und dringendsten Erfordernissen des theoretischen und praktischen Bedürfnisses genügt sein. Leider werden wir nur im V. Abschnitt erkennen müssen, dass nicht nur von Kant eine solche Gesetzmässigkeit nicht nachgewiesen ist, sondern dass sie auch überhaupt innerhalb der blossen Subjectivität gar nicht nachweisbar ist, weil jeder Versuch zur Aufstellung von Gesetzen nothwendig auf die Welt der Dinge an sich und ihre transcendente Causalität hinübergreifen muss, also nur unter Annahme einer mehr als subjectiven, einer transcendentalen Realität unserer Erscheinungen möglich ist.

Ein vierter Lösungsversuch Kant's stützt sich auf die Kategorie der Substantialität, wie der vorige auf die der Causalität. „Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches voraus. Dieses

Beharrliche kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche erst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich“ (773). Nun lehrt aber Kant, dass die Kategorie der Substantialität durchaus nur eine subjective Denkform ohne jede über den Inhalt des Bewusstseins übergreifende Bedeutung ist, woraus hervorgeht, dass wir zwar vermöge der Einrichtung unseres Intellects gezwungen sind, etwas Beharrliches dem Zeitlauf zu Grunde zu legen, dass aber damit durchaus nichts darüber ausgemacht werden könne, ob jenseits unseres Bewusstseinsinhalts thatsächlich so etwas Beharrliches existire. Gesetzt aber, dem wäre so, so würde doch die Möglichkeit offen stehen, dass dieses meinen Zeitlauf bestimmende Beharrliche ausschliesslich in mir sei; denn nichts hindert, dass dieses mein intelligibles Ich das zeitliche Dasein meines empirischen Ich bestimme, wie Kant auch anderwärts einräumt. Der Nachweis eines in der Wahrnehmung enthaltenen äusseren Beharrlichen ist also gänzlich verfehlt, was Kant auch zu fühlen scheint, da er ihn in der Vorrede (685—6) noch einmal umformt, ohne ihn zu verbessern oder etwas Neues hinzuzufügen. Kein Wunder, dass dieser ganze Versuch verunglücken musste, denn er hatte sich, wie der vorige, auf einen Begriff gestützt, auf eine Kategorie; aber Kategorien sind nach Kant selbst nur logische Functionen (60, 729), subjective Gedankenformen (782), oder Denkformen (I. 503), welche sich aus Keimen und Anlagen des Verstandes entwickeln, in denen sie vorbereitet liegen (II, 67). Sie sind also einerseits selbst subjectiv, so dass ihre Hinzufügung zur Empfindung diese unmöglich objectiv machen kann; andererseits aber sind sie auch als reine Verstandesbegriffe so zu sagen nur leere Hülsen, die selbst erst der Erfüllung harren (781), also viel zu unreal, um etwas an sich nicht Reales real machen zu können. „In dem blossen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden“, da das Ding mit allen begrifflichen Bestimmungen gar nichts zu thun hat (188). „So kann die Nothwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen“, sondern nur aus Erfahrung erkannt werden (189). „Wenn eine

Erkenntniss objective Realität haben.... soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloss mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrungen.... beziehen“ (137). „Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloss die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen“ (69). „Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen.“ Selbst die reine Anschauung a priori kann doch ihre „objective Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosser Form ist“ (199). So sehen wir uns wiederum auf den allerersten Standpunkt zurückgeworfen, in der Empfindung und Wahrnehmung die objective Wirklichkeit zu suchen; denn erst wenn sie hier gefunden wäre, könnten die Begriffe an ihr und durch sie objective Gültigkeit gewinnen. Aber wie wir auch die unmittelbare Anschauung drehen und wenden, sie bleibt doch Modification unseres Anschauungsvermögens, „die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein kann“ (39); wie tief wir in dieselbe eindringen mögen, wir kommen doch über eine immer vollständigere Erkenntniss der Gesetze unserer Sinnlichkeit (49 unten) und unseres Verstandes nicht hinaus, und niemals zu der gesuchten, über die subjective hinausgehenden Realität.

Dieses Resultat war vorauszusehen; da die anschaulichen wie die begrifflichen Elemente der Erscheinung ebenso subjectiv sind wie die Gesetze ihrer Verknüpfung, so ist und bleibt das ganze Gebiet der Erscheinung subjectiv (vgl. hierzu

Schopenhauer's Parerga 2. Aufl. Bd. I, S. 87 u. 100), und jede Bemühung, ihm unmittelbar eine darüber hinausgehende Realität zu sichern, ist ein stehen gebliebener Rest von jenem Hypostasiren der Erscheinungen, das für den naiven Realismus deshalb verzeihlich war, weil ihm die Subjectivität der Wahrnehmung noch gar nicht, oder doch nicht hinreichend zum Bewusstsein gelangt war. Trotz des Misslingens aller unmittelbar gemeinten Versuche, eine mehr als subjective Realität für die Erscheinung und ihre Formen nachzuweisen, thut Kant aber doch immer so, als wenn dieselbe bewiesen wäre, oder aber sich von selbst verstände; denn die empirische Realität, welche er von Zeit und Raum behauptet, will entschieden mehr sein als subjective Realität (im Vorstellungsact), was so lange ganz unzulässig ist, als nicht die Möglichkeit eines transcendenten, nicht subjectiven, d. h. vom Subject unabhängigen Dinges (an sich) und einer nothwendigen, zugleich real seienden und bewussten, Beziehung der Vorstellung auf dieses transcendentale Ding nachgewiesen ist, durch welche transcendentale Beziehung allein die Vorstellung wenigstens mittelbar eine mehr als subjective Realität erlangen und damit zugleich allererst Erkenntniß werden kann (137). Wir werden also in dem Folgenden Kant's Bemühungen zur Gewinnung eines solchen transcendenten Dinges nachgehen, und zwar zunächst auf dem Wege des Begriffes vom transcendentalen Object oder Gegenstand (von dem das transcendentale Subject nur eine Subspecies ist), um nach dem Fehlschlagen dieser von Kant weit ausgesponnenen Versuche im IV. Abschnitt zu der unmittelbaren Anschauung als dem einzigen brauchbaren Ausgangspunkte zurückzukehren und in der (instinctiv supponirten) transcendenten Causalität des die Sinnlichkeit in bestimmter Weise afficirenden Nichtsubjectiven die einzig mögliche und wahrhaft zum Ziele führende, wenn auch von Kant nur andeutungsweise behandelte und im Widerspruch mit seinen grundlegenden Principien behauptete und aufrecht erhaltene Brücke zu erkennen, welche das Diesseits und Jenseits des Bewusstseins, das Immanente und Transcendente, mit einander verbindet.

II.

Das transcendente Object.

Nachdem sich die etwaigen etwaigen Bemühungen, in der Wahrnehmung unmittelbar eine objective Realität aufzufinden, als vergeblich erwiesen haben, treten wir dem am Schluss des vorigen Abschnitts angedeuteten Problem näher, ob vielleicht mittelbar, durch Beziehung der Wahrnehmung auf ein an und für sich Nichtsubjectives (vom Subject Unabhängiges), der an und für sich subjectiven Erscheinung ein Abglanz des unabhängigen Realen zu Theil werden könne, eine Art indirecter objectiver Realität aus zweiter Hand. „Man kann allen Schein darin setzen, dass die subjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniss des Objects gehalten wird“ (315). Gesetzt also, es gäbe kein „Object an sich“*) (718) hinter dem „Object als subjective Erscheinung“, so wäre dieses letztere reiner Schein, falls man sich nicht von dem instinctiven Glauben an ein Object völlig losreissen und dadurch die Erscheinung zu einem wahren Traum herabzusetzen vermöchte, der dann aber, weil er als Traum gewusst wäre, „weniger als ein Traum“ sein würde (103). Man würde die sogenannte „Erscheinung“ in der abstracten Reflexion als Traum erkennen, in der concreten Anschauung aber würde sie fortfahren, nothwendiger unzerstörbarer Schein zu sein (wie man z. B. in der abstracten Reflexion dem Mond am Horizont dieselbe Winkelgrösse wie im Zenith zuerkennt, in der concreten Anschauung aber der Schein unzerstörbar ist, dass er am Horizont grösser sei). Der Begriff der Erscheinung setzt ein „Object an sich selbst“ voraus, zu welchem die qualitative

*) Wenn ich diese schreckliche Wortzusammensetzung Kant's hier reproducire, so geschieht es doch selbstverständlich in dem vollen Bewusstsein, dass das „Object an sich“, d. h. das vom Subject und seiner Beziehung zu demselben losgelöste Object, ein unvollziehbarer Begriff ist, weil der Begriff des Objects nur in seiner Relation zum Subject besteht und gedacht werden kann. Es kann deshalb streng genommen nur von einem „Ding an sich“, nicht von einem „Object an sich“ die Rede sein, aber Kant's Ringen nach einem „An-sich-Seienden“ hinter dem Object drückt sich in jener unmöglichen Wortverbindung sehr gut aus.

Bestimmtheit der Erscheinung in einer nothwendigen und unzertrennlichen Beziehung stehen muss (208, 718); ohne eine solche Beziehung auf ein vom Subject unabhängiges Sein verliert der Begriff der Erscheinung seine Bedeutung und geht in den des Scheins über. Es zeigt sich jetzt, dass es ein und dieselbe Frage ist: „Was kann die Erscheinung davor schützen, in blossen Schein zu zerrinnen?“ oder: „Wie kann die Erkenntniss eine mittelbare objective Realität erlangen?“ Die Antwort lautet: Durch nothwendige Verknüpfung resp. Beziehung auf ein „Object an sich“ (718 Anm.); wir müssen eben den Erscheinungen in Gedanken einen „transcendentalen Gegenstand“ zu Grunde legen (424), die Beziehung auf welchen der Erkenntniss die gesuchte (mittelbare) objective Realität verleiht (137, vgl. 735). „Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transcendente Object“ (207). „Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Vorstellungen, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heisst Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also“ (da nämlich die Anschauung in der Erscheinung für uns das erste und unmittelbarste ist) „von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische Gegenstand = X genannt werden mag. Der reine Begriff von diesem transcendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann“ (100—101). Kann das transcendente Object von uns nicht mehr angeschaut werden, weil es eben jenseits der Anschauung liegen soll (als der Gegenstand, worauf diese sich bezieht), so bleibt nichts übrig, als dass es von uns gedacht werde; kann das,

was hinter der Erscheinung angenommen wird, nicht wiederum Erscheinung (Phänomenon) sein, so muss es ein Gedankending (Noumenon) sein (443), wenn es überhaupt noch etwas für uns sein soll.

Es soll also der in unserer Anschauung gegebenen subjectiven Erscheinung, welche unmittelbar nur die subjective Realität als Vorstellungsact beanspruchen kann, mittelbar eine objective Realität dadurch verschafft werden, dass wir dieselbe (den empirischen Gegenstand) auf ein nicht mehr anschauliches Etwas (den transcendentalen Gegenstand) beziehen. Dieser Auffassung liegt eine völlige richtige psychologische Beobachtung zu Grunde, nämlich die, dass wir instinctiv alle objective Realität als transcendente Realität meinen und verstehen, und dass wir die objective Realität nur solchen subjectiven Erscheinungen zuschreiben, welche wir und insofern wir sie auf ein vom Subject unabhängiges (transcendentes) Etwas transcendental beziehen. Es fragt sich bloss, ob und in wie weit dieses unser Verhalten gerechtfertigt ist, d. h. ob es der transcendenten Wirklichkeit der Welteinrichtung entspricht, oder ob es bloss eine illusorische Tendenz ist, die auf einer Prellerei in der Einrichtung unseres Bewusstseins beruht. Es ist mit der richtigen psychologischen Beobachtung Kant's zugestanden, dass alle Menschen, so weit sie nicht naive Realisten sind, transcendentalen Realisten sind; die Frage ist nur, ob sie das, was sie de facto sind, auch de jure sein dürfen, oder ob die philosophische Kritik dieses Verhalten als eine praktisch unvermeidliche Illusion aufdeckt.

Wir haben also weiter zu untersuchen, was dieses vorläufig ganz unbestimmt gelassene Etwas denn sei, auf welches wir den empirischen Gegenstand transcendental beziehen und wie und wodurch es näher bestimmt werde. Keinenfalls durch eine der Kategorien (745). Denn diese sind durchaus nur von empirischem, nicht von transcendentalem Gebrauch (204); sie haben zwar an und für sich eine abstract logische Bedeutung nach Maassgabe der Art von synthetischer Function, welche ihnen zukommt, aber sie haben dieselbe immer nur in Erwartung einer empirischen Anschauung, auf welche sie ihre Function in Anwendung bringen können (128—129, 782), und wenn es auch

möglich ist, sich dieser abstract logischen Bedeutung ohne Einschränkung durch die Bedingungen unserer Sinnlichkeit im Denken bewusst zu werden, so ist doch ein solches Denken, wie alles Denken ohne Anschauung schlechthin leer, und wird durch dasselbe nichts erkannt, wenn schon es seinen pädagogischen Nutzen für den Vernunftgebrauch haben mag (756 Anm.). Wenn die Kategorien nach Kant und in Bezug auf die subjective Erscheinung in Raum und Zeit einen Gebrauch, sonst aber nur eine abstract logische Bedeutung für das formale Denken haben, wobei nichts erkannt wird, so hört beim Noumenon nicht nur der ganze Gebrauch, sondern sogar alle Bedeutung der Kategorien völlig auf (784). Und diese Unmöglichkeit des Gebrauchs der Kategorien zur Bestimmung des Dinges an sich (783 unten) ist nicht etwa bloss durch unsre Anschauungsart bedingt, sondern gesetzt auch, es gäbe eine andere als eine sinnliche Anschauung, z. B. eine intellectuelle, so würden doch auf diese die Kategorien keine Anwendung finden (I. 438, II, 742, 744, 784). Es sind aber die Kategorien in jeder Verbindung mit Anschauung ebenso unbrauchbar zur Bestimmung des Dinges an sich wie für sich allein: denn wendet man die Kategorien auf die sinnliche Anschauung an, so fügt man nur der Modification der Sinnlichkeit eine subjective Gedankenform hinzu, kommt also über die Subjectivität nicht hinaus; wollte man die Kategorien auf eine nicht sinnliche Anschauung anwenden, so fehlt nicht nur dem Menschen eine solche Anschauung, sondern auch solcher nichtsinnlichen Anschauung die Anwendbarkeit der Kategorien; wendet man die Kategorien gar nicht an, sind sie leere Gedankenhülsen von einer bloss logischen, nicht objectiven Bedeutung, am wenigsten für das Noumenon (784). Die Kategorien sind also auf jede Weise unfähig, Bestimmungen des transcendentalen Objects zu sein (745). Es kann also das transcendente Object „weder als Grösse, noch als Realität noch als Substanz“ (234), noch als Ursache, noch als daseiend, noch als möglich gedacht werden, denn alles dies sind nach Kant Kategorien. Nun leuchtet aber ein, dass ein solches unbekanntes Etwas, von dem ich gar nichts Positives

aussagen kann, eben nur ein grammatikalisches Subject ohne Prädicate, die Aufgabe zu einem Begriff mit Ausschluss jedes Inhalts ist. Eine solche Aufgabe muss jeder Mensch als sinnlos, das Postulat eines solchen Unbegriffs falsch gestellt erkennen; denn in sich widerspruchsvoll ist die Forderung, ein Etwas zu denken, das seiner Natur nach allen uns zu Gebote stehenden Gedankenformen sich entzieht. Es ist sogar unmöglich, zu denken, dass ein solches meinetwegen absolut Unbestimmteres existire, denn sowohl das grammatikalische Subject wie das ihm zugeschriebene dürftigste Prädicat der Existenz sind nichts als meine Vorstellungen (und zwar Kategorien), also beides gedankliche Bestimmungen in meinem Bewusstsein, deren Anwendbarkeit auf ein Jenseits des Bewusstseins von Kant ausdrücklich ausgeschlossen ist. Wie sehr man auch obige Forderung auf ihr allerdürftigstes Maass beschränke, sie bleibt in sich widerspruchsvoll und unvollziehbar. Und doch soll es die Erfüllung dieser unerfüllbaren Forderung sein, welche der subjectiven Erscheinung erst die objective Realität verleihen soll.

Kant räumt von dem Begriff des Noumenon ausdrücklich ein, dass es die Vorstellung eines Dinges sei, „von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei“ (233); er nimmt als bewiesen an, „dass die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben“, (die nach dem Obigen unmöglich ist) „und, unabhängig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend“ und also „für uns nichts sei“ (228), dass die Noumena „in Ermangelung eines bestimmten Begriffs (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können“ (234), dass wir weder Gründe der Möglichkeit... noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand“ (hier ist von den transcendentalen Objecten der Vernunftideen die Rede) „anzunehmen, auf unserer Seite haben“ (442); — trotz alledem und alledem giebt Kant die „in sich widerstreitende“ Vorstellung eines „weder möglichen noch unmöglichen“ Dinges nicht als sinnlos auf, sondern sucht sie als „negativen Grenzbegriff“ unseres Denkens aufrecht zu erhalten.

Aber doch scheint Kant zuzugestehen, dass ein solcher rein negativer Grenzbegriff unhaltbar sei; denn an der einzigen Stelle, wo er die Behauptung wagt, dass der Begriff des Noumenon nicht widersprechend sei, begründet er dies durch den Hinweis auf eine positive Bedeutung, mit den Worten: „denn man kann doch von der Sinnlichkeit nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei“ (210). Denken wir uns ein Object einer nichtsinnlichen, intellectuellen Anschauungsart, „die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung“ (783) Aber was geht es uns denn an, frage ich, ob für eine intellectuelle Anschauung im Himmel ein transcendentales Object im positiven Sinne möglich ist oder nicht, so lange wir bloss von dem transcendentalen Object der menschlichen Erkenntniss sprechen!? Das transcendentale Object des lieben Gottes kann doch meiner subjectiven Erscheinung keine objective Realität verleihen, sondern nur ein solches, das transcendentale Object für mich, für mein Bewusstsein, und als solches positiv ist. Das Geständniss, dass es ein solches nicht giebt, genügt, um den Begriff des transcendentalen Objects zu einem in Bezug auf mein Bewusstsein sich widersprechenden zu machen, und ihm jeden Werth für die objective Realität der Erscheinung zu rauben.

„Was von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden“ (784). „Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmaassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche“ (211). Oho! Ich dünkte denn doch, die Verleihung von objectiver Realität an die subjective Erscheinung wäre ein sehr positiver Gebrauch! Lassen wir aber diesen Gebrauch bei Seite, so verschwindet jede psychologische Grundlage für das Postulat eines transcendentalen Objects hinter dem empirischen. Weit entfernt, dass dieser Begriff nothwendig ist, „um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken“ (210), braucht vielmehr die sinnliche Erkenntniss gar keine Einschränkung einer „objectiven Gültigkeit“, die sie noch gar nicht hat, sondern behufs deren Erwer-

bung gerade erst der Versuch gemacht wurde, den Begriff des transcendentalen Objects zu concipiren. Kant fährt an dieser Stelle also fort: „Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja, auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne“ (210 bis 211).

Es ist eine ganz wunderliche Behauptung, dass unser Verstand sich problematisch weiter erstrecken solle, als das mögliche Gebiet unserer Anschauung, da doch Kant selbst zugiebt, dass die Functionen des Verstandes (die Kategorien) auf keine andere Anschauung, als auf sinnliche passen würden (I. 438, II. 742, 744, 784). Da es sich übrigens hier nur um den Begriff des reinen Gegenstandes, des unbestimmten Etwas, des seiner Prädicate harrenden grammaticalischen Subjects handelt, so bleibt Kant nur die Wahl: entweder diesen Begriff nicht als Product unseres Verstandes anzusehen, wo dann die Bemerkung über die problematisch weitere Erstreckung des Verstandes sinnlos wird, — oder aber ihn für eine Function des Verstandes, d. h. für eine subjective Gedankenform, zu erklären, dann aber auch einzugehen, dass er ebenso wenig wie die andern subjectiven Gedankenformen einen transcendentalen Gebrauch gestattet, der ihm doch hier im höchsten Maasse zugemuthet wurde. — Abgesehen davon also, dass das, was beabsichtigt wurde, die Gewinnung einer objectiven Realität, nicht erreicht wurde, ist diese ganze Theorie von dem „negativen Grenzbegriff“ völlig verfehlt. Der Verstandesgebrauch braucht keinen draussen lauenden Unbegriff als Grenzwächter, sondern ist durch den empirischen Gebrauch nur innerhalb der Anschauung hinlänglich von innen begrenzt. Wenn man die Ueberzeugung gewinnt, dass es gar keine Dinge an sich und transcendente Gegenstände giebt, so ist man vor Verwechslung der Erscheinungen mit Dingen an sich jedenfalls noch weit besser geschützt, als durch den schönsten negativen Grenz-

begriff. Soll die Lehre bloss die sein, dass all' unser Vorstellen über die Sphäre der Subjectivität nicht hinaus kann, so ist die Aufstellung eines transcendentalen Objects als negativen Grenzbegriffs ein ebenso überflüssiger, als im Ausdruck wunderlicher und irreleitender Umweg zur Darstellung dieses einfachen Gedankens; in Wahrheit aber dient die äusserste Position des „negativen Grenzbegriffs“ den idealischen Kantianern nur als ein zweideutiges Vertuschungsmittel der Widersprüche im Kant'schen System, indem sie das einmal die Einwendungen durch die Betonung der reinen Negativität dieser Grenze zu beschwichtigen suchen, dann aber das so erlangte Zugeständniss sofort zu der Erschleichung benutzen, dass durch diesen Grenzbegriff doch immerhin ein, wenn auch unbestimmter Begriff, gegeben sei, der jenseits der Subjectivität hinausführe, was eben unwahr ist. Grenzen braucht man immer nur da, wo es sich um die Scheidung zweier Gebiete von einander handelt; hier aber kennen wir bis jetzt durchaus nur Ein Gebiet, das des Bewusstseins mit dem ihm immanenten Inhalt, welches durch seine innere Bestimmtheit sich auch innerlich begrenzt, ohne eines Schlagbaumes nach aussen zu bedürfen, da es zunächst gar kein „Aussen“ für dasselbe giebt. (Deshalb ist auch A. Lange's Gleichniss von dem Fisch im Teich unpassend, der zwar nur im Wasser schwimmt, aber doch an die Ränder des Teiches anstösst; das wahre Bild für das idealistische Bewusstsein wäre vielmehr ein in drei Dimensionen unendliches Wasser, in welchem der Fisch schwimmt, wo er also nie auf etwas andres als Wasser, nie auf eine Grenze seines Elements stossen kann) Historisch ist die Einschränkung des transcendentalen Objects auf einen negativen Grenzbegriff ganz begreiflich, weil sie dadurch entstand, dass der Idealismus dem naiven Realismus schrittweise mehr und mehr Terrain abkämpfte; aber als dieser Kampf zu Ende war, musste nothwendig der Punkt der Selbstbesinnung kommen, wo man sich sagte, dass nun der Begriff der Grenze nach völliger Vernichtung des Gegners und nach völliger Einverleibung seines früheren Reiches, schlechterdings keinen Sinn mehr habe. Diese Stufe wurde nur eben in voller Reinheit nicht erreicht, weil vor völliger Vernichtung des naiven Realismus

schon der transcendente Realismus sein Haupt erhob. Diesem gegenüber wird nun zwar die Scheidung der Gebiete von Neuem nothwendig, aber jetzt bekommt die Grenze sofort wieder einen positiven Sinn, weil sie das jenseitige Gebiet, welches sie abgrenzt, auch zugleich bestimmt. Nur wo der idealistische Standpunkt in der Kant'schen Schule sich einseitig durchbildet, kann die Negativität des Grenzbegriffs gegen den naiven und den transcendentalen Realismus zugleich scharf her'ausgekehrt werden, und stützt sich hier psychologisch auf die Unzerstörbarkeit des instinctiv realistischen Glaubens an den „absoluten Gegenstand“, „obwohl wir genau wissen, dass er aus den Formen unseres Selbst ausstrahlt“ („Kant's Theorie der Erfahrung“ von Cohen S. 251), d. h. obwohl wir die trügerische Unwahrheit unsres Glaubens theoretisch erkennen, und denselben als eine falsche Vorspiegelung unsres Intellects begreifen, die eben darum sich als innerlich widerspruchsvoll erweisen muss. So zerstört gerade die consequente Durchbildung des Idealismus am sichersten die Aussichten, welche der Kantianismus an den Begriff des transcendentalen Objects, als an den Vermittler einer objectiven Realität für die Erscheinung knüpft; denn wenn der Begriff, welcher dem Schein erst objective Realität verschaffen soll, eine Illusion ist, so ist die ganze vermeintliche objective Realität des subjectiven Scheins eine Illusion, so ist es eine Illusion, dass dieser Schein irgend welche reelle Erfahrung bieten könne.

Betrachten wir indessen noch weiter die Stellen, wo Kant seine Eintheilung in Phänomene und Noumena zu rechtfertigen sucht. S. 206—7 heisst es: „Nun sollte man denken*), dass der durch die transcendente Aesthetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen von selbst die objective Realität der Noumenorum an die Hand gebe... Denn wenn uns die Sinne etwas bloss vorstellen, wie es erscheint, so muss dieses Etwas doch

*) Wenn diese Einleitungsworte auch die Meinung eines Dritten introduciren, so richtet sich doch die spätere Berichtigung Kant's nur gegen die in dem von mir fortgelassenen Nachsatz hinzugefügten näheren Bestimmungen, während der von mir angeführte Theil ohne die nachfolgende Modification auch für Kant als selbstverständlich stehen bleibt,

auch an sich selbst ein Ding, und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen.“ Und S. 208: „Es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist... was aber an sich selbst, auch ohne die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, sein muss.“

Es ist klar, dass hier eine *petitio principii* vorliegt. Denn die Einschränkung, welche die transcendente Aesthetik für den Begriff äusserer Gegenstände herbeigeführt hat, bezieht sich eben auf den unwahren naiven Realismus, der das Wahrgenommene für Dinge an sich hält; die transcendente Logik hat aber diese Einschränkung so weit fortgesetzt, dass, wie wir sahen, gar nichts Reales ausser dem Subjectiven mehr übrig geblieben ist, d. h. sie hat den Begriff der Erscheinung ebenso vernichtet, wie die transcendente Aesthetik den Begriff des unmittelbar realen Objects. Hiernach ist es eine Inconsequenz Kant's und ein logischer Fehler, in einem Abschnitt, der auf die transcendente Analytik folgt, den Begriff der Erscheinung als einen noch bestehenden zu behandeln, und aus diesem Begriff weittragende Folgerungen abzuleiten. Wenn die empirischen Vorstellungen Erscheinungen sind, so müssen sie freilich auf ein unabhängiges Etwas bezogen werden; aber wer sagt denn im Voraus, dass sie Erscheinungen und nicht Schein sind? Auch ohne die transcendente Analytik läge in diesem Argument eine *petitio principii*; nach derselben ist es ein crasser Selbstwiderspruch. *)

*) Die idealistische Schule Kant's fühlt sich auch nirgends mehr in die Enge gedrängt als bei diesem Punkte. So sagt z. B. Hermann Cohen (Kant's Theorie der Erfahrung S. 251): „Wenn nur der Schein vermieden werden soll, den das unmittelbare Selbstbewusstsein haben kann, so ist die Realität“ (d. h. die bloss subjective) „vollauf gerettet. Will man den Schein in

Die angeführte Stelle (206—7) beweist, dass Kant hier unter dem Einfluss einer Reminiscenz der Leibnizischen Erkenntnisstheorie stand, nach welcher der Verstand die Dinge erkennt, wie sie an sich sind, (die Sinnlichkeit aber nur eine verworrene und verzerrte Verstandeserkenntnis ist). Diese Annahme aber, dass der Verstand die Dinge erkennt, wie sie an sich sind, hat im Kant'schen System, wo das Ding an sich schlechthin unerkennbar sein soll, gar keinen Sinn, und Kant hatte ganz Recht, diese Anachronismen in der zweiten Auflage zu beseitigen, wodurch die Reinheit seines Idealismus offenbar gewinnen musste.

Vergegenwärtigen wir uns das Resultat der bisherigen Betrachtung, so ist es Folgendes: Alles Wahrgenommene oder Reproducirte ist Modification der Sinnlichkeit plus Verstandesfunction, ist subjectiver Zustand; aller Bewusstseinsinhalt ist bewusst-ideal, d. h. in der Sphäre der Subjectivität eingeschlossen; all' seine Realität ist eine subjective Realität, welche auf der Realität des Vorstellungsactes ruht und mit dieser steht und fällt. Jeder Versuch, dem Bewusstseinsinhalt aus ihm selbst heraus eine mehr als subjective Realität zuzuschreiben, verurtheilt sich von selbst. Entweder ist hiernach alles Wahrnehmen nicht mehr als ein subjectiver Traum und aller Glaube an objective Realität des Wahrgenommenen ein trügerischer Schein, oder es muss ein vom Bewusstsein unabhängiges positives Jenseits des Bewusstseins geben,

der Art ausgeschlossen haben, dass die Erscheinung von einem erkannten Gegenstande reflectirt werde“ (vielmehr: auf ein mittelbar erkanntes Ding an sich transcendental bezogen werde), dann ist alles Bemühen vergeblich. Der Schein bleibt — aber er heisst eben Erscheinung.“ Wenn man nur einfach zu erklären brauchte: „Der unzerstörbare Schein heisst uns Erscheinung, obgleich alles Bemühen seiner Natur nach vergeblich ist, ihn auf ein dahinter liegendes reelles Etwas transcendental zu beziehen“, — wenn der gordische Knoten des Erkenntnisproblems so wohlfeil zu durchhauen war, warum giebt sich Cohen dann bloss noch die Mühe, ein ganzes Buch über die Sache zu schreiben? Oder that er es nur, um die auf der Hand liegende Thatsache weg zu sophistisiren, dass Kant sein Lebenlang unermüdlich danach rang, zu beweisen, dass und warum die Erscheinung nicht bloss Erscheinung heisst, sondern auch wirklich ist, und dass dieses gewaltige Ringen der eigentliche und wahre Inhalt seiner Kritik der reinen Vernunft ist?

die Beziehung auf welches dem Bewusstseinsinhalt mittelbar eine objective Realität verleihen kann. Die Annahme der transcendenten Aesthetik und Analytik Kant's machen jede Positivität dieses Jenseits unmöglich, und den Begriff eines solchen zu einem in sich widersprechenden. Wie dem aber auch sei, gleichviel ob diese Annahmen begründet sind oder nicht, soviel steht unwiderruflich fest, dass es ein durchaus verfehlter Versuch ist, dieses Jenseits durch den reinen Begriff der Objectivität oder Gegenständlichkeit zu erreichen, da dieser Begriff durchaus nur in einer bewussten Relation zwischen Inhalt und Form des Bewusstseins besteht, und für ein Jenseits des Bewusstseins jeden Sinn verliert, so dass der Versuch seiner Anwendung auf dasselbe an innerem Selbstwiderspruch zu Grunde geht. Das transcendente Object als bloss negativer Grenzbegriff ist ein wegen seiner inneren Widersprüche unvollziehbarer, ausserdem aber völlig werthloser, nutzloser und durch kein Erklärungsbedürfniss geforderter Begriff; das transcendente Object als positiver Begriff wäre zwar dazu geeignet, der subjectiven Erscheinung zu einer objectiven Realität zu verhelfen, aber nur erst dann, wenn mit seiner Positivität Ernst gemacht und ihm haltbare positive Bestimmungen beigelegt würden. Das transcendente Object als negativer Grenzbegriff wäre das „leibhaftige Geschöpf“ einer als Prellerei der Natur dastehenden Verstandeseinrichtung, eine unverseuchbare Illusion (vgl. „Kant's Theorie der Erfahrung“ von Cohen, S. 253), der absolute Schein mit transcendentalem Charakter, d. h. der „transcendentale Schein“ (ebend. S. 251 Z. 7—4 v. unten). Das transcendente Object würde die sachgemässe transcendente Beziehung der Erscheinung auf ein transcendentes Ding an sich ausdrücken, wenn nur das „Ding an sich“ anderweitig erwiesen und ihm ausreichende positive Bestimmungen gesichert wären, und wenn nicht die Grundsätze der transcendenten Analytik Kant's einen solchen transcendenten Gebrauch des Denkens verhinderten. So lange diese Grundsätze in Geltung bestehen und das Ding an sich nicht positiv bestimmbar ist, ist die Lehre vom transcendenten Object ebenso unmöglich für das Denken als nutzlos für die Beschaffung einer objectiven Realität der Erscheinung; der mit

dieser Lehre von Kant genommene Anlauf muss hiernach als vorläufig verfehlt erklärt werden, d. h. wir stehen eben da wie vor Anfang dieses Abschnitts: die Erscheinung scheint nur Erscheinung eines An sich Seienden zu sein, ist aber Schein ohne eine mehr als subjective Realität.

Dass jedes Object, also auch eventuell das transcendente, nur in Correlation zum Subject gedacht werden kann, also den Gegensatz zu einem „an sich“ (d. h. unabhängig von allem Vorgestelltwerden) Seienden bildet, dass es deshalb grundverkehrt ist, von einem „Object an sich“ zu reden, oder das transcendente Object so zu verselbstständigen, dass es zu dem die Sinnlichkeit afficirenden Moment erhoben werden könne, — zu dieser Klarheit des Gedankens ist Kant, durch die erwähnten Leibnizischen Reminiscenzen behindert, niemals vorgedrungen. Dagegen hat Schopenhauer diesen wichtigen Schritt gethan, indem er mit voller Entschiedenheit die Behauptung aufstellte, „dass schon das Objectsein überhaupt zur Form der Erscheinung gehört, und durch das Subjectsein überhaupt ebensowohl bedingt ist, als die Erscheinungsweise des Objects durch die Erkenntnisformen des Subjects, dass also, wenn ein Ding an sich angenommen werden soll, es durchaus auch nicht Object sein kann, als welches er (Kant) es jedoch immer voraussetzt, sondern ein solches Ding an sich in einem von der“ (bewussten) „Vorstellung (dem Erkennen und Erkenntwerden) *toto genere* verschiedenen Gebiet liegen müsste, und es daher auch am wenigsten nach den Gesetzen der Verknüpfung der Objecte unter einander erschlossen werden könnte“ (Welt als Wille und Vorst. 3. Aufl. I. 596—7). Es hat nichts zu sagen, dass Schopenhauer hier nur von Object überhaupt und nicht vom transcendentalen Object insbesondere spricht, denn was generell vom Object überhaupt gilt, gilt auch speciell vom transcendentalen, man darf nur nicht, wie dies leider häufig genug geschieht, transcendent und transcendental verwechseln (vgl. das Vorwort). Das Object überhaupt ist der Bewusstseinsinhalt, insofern er von der Form des Bewusstseins oder von dem Acte des Bewusstwerdens unterschieden wird; es ist daher ein Widerspruch, dass das Jenseits des Bewusstseins Object sein könne (Kant's „Object

an sich“, II, 718). Es ist ein Widerspruch, dass ich etwas soll denken können, was nicht mein Gedachtes, d. h. Gedanke wäre. Der Gedanke kann nicht aus der Haut des Gedankens fahren, er kann keine Fühler aus sich herausstrecken, mit denen er das Sein selbst ergriffe, er kann nirgends und auf keine Weise das Sein unmittelbar berühren. Der naive Realismus freilich glaubt, dass das Denken so zu sagen mit der Nase drauf liege auf dem Sein, wie ein Unkundiger, der durch's Fernrohr sieht, meint, dieses Rohr habe ihm die Dinge so „nahe gebracht“, dass er sie grösser sieht, während der Kundige weiss, dass er immer nur das im Rohre selbst steckende Bild der Dinge da draussen betrachtet.

Kurz, der reine Begriff der Objectivität ist völlig unfähig, die Fesseln der Subjectivität (der Immanenz im Bewusstsein) zu sprengen, mit denen er wie der Südpol des Magneten mit seinem Nordpol, wie der Inhalt mit der Form verwachsen ist. Diese einfache Wahrheit, dass Alles, was ich vorzustellen vermag, durchaus nichts Anderes als meine Vorstellung, was ich zu denken vermag, durchaus nichts Anderes als mein Gedanke sein kann, — diese einfache Wahrheit ist der Urquell alles subjectiven Idealismus; alle Begründungen für denselben sind Firlfanzerei, ausser in soweit dieses Argument offener oder versteckter in ihnen durchspielt und sie aus ihm ihre Kraft saugen. Letzteres ist auch bei Kant's Begründung der Idealität von Raum, Zeit und Kategorien der Fall; aber er ist fern davon, die ganze Tragweite und die unerbittliche Consequenz dieses Princip's einzusehen, die ja noch heute viele seiner Anhänger nicht begreifen. *) Muss

*) Wer nach Schopenhauer's lichtvoller Darlegung, „dass schon das Objectsein überhaupt zur Form der Erscheinung gehört“, noch so weit in den schwer abzustreifenden naiven Realismus zurückfallen kann, dass er von einer unmittelbaren Berührung des Seienden durch das Denken (wenn auch nur als von einem zukünftig Erreichbaren) träumt, der documentirt eben damit, dass er einen so tief unter dem Niveau der Philosophie des 19. Jahrhunderts liegenden Standpunkt einnimmt, dass er zu keinem Anspruch mehr berechtigt ist, seine Stimme bei erkenntnistheoretischen Streitfragen beachtet zu sehen. (Vgl. das Vorwort S. X Anm.) Das unbedingte Gebot eines scharfen Aus-

Kant sich auch gestehen, dass unsere Anschauung, weil sie sinnlich ist, und unser Verstand, weil er discursiv ist, ausser Stande

einanderhaltens der Sphären des Immanenten und des Transcendenten und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Berührung des Seins durch das subjective Denken und Vorstellen ist auch, wie noch bemerkt werden muss, durchaus unabhängig von dem Inhalt oder der Beschaffenheit, welche dem erkenntnisstheoretisch Transcendenten von diesem oder jenem philosophischen Standpunkt aus mit Hilfe eines mittelbaren, auf Inductions- und Wahrscheinlichkeitsschlüsse gestützten Erkennens zugeschrieben wird. Es ist also gleichgültig, ob man das Jenseits des bewussten Vorstellens mit dem Materialismus für die substanzielle ewige Materie, oder mit Berkeley ohne Weiteres für den unsere Vorstellungen producirenden persönlichen Gott, oder mit Kant für ein unerkennbares X, oder mit dem objectiven Idealismus und der Willensphilosophie für objectiv reale, an sich gesetzte Erscheinungen, Manifestationen, individuelle Objectivirungen des Absoluten, Urwesens oder Urwillens, hält, — durch alle diese Unterschiede wird unsere erkenntnisstheoretische Grundwahrheit nicht im Geringsten berührt. Das gleichlautende Wort „Erscheinung“ in der „objectiven Erscheinung“ des Urwesens als realer Existenz, und in der „subjectiven Erscheinung“ des Dinges an sich im Bewusstsein könnte aber dazu verleiten, der einmal gewonnenen Einsicht untreu zu werden, wenn man das Denken statt auf die Sache auf den Ausdruck stützt und richtet. Indessen ist bei einiger Besinnung sofort klar, dass es an der numerischen Zweifelhait des Dinges an sich und seiner subjectiven Erscheinung nichts ändern kann, ob ersteres selbst wieder als objective Erscheinung (Manifestation, Objectivation) der an sich gesetzten, d. h. unabhängig von jedem bewussten Vorstellungsact irgend eines Subjects existirenden objectiven Erscheinung gilt. Eine solche „objective Erscheinung“ ist, wie schon oben S. 2 bemerkt wurde, für den Standpunkt Kant's ein Unbegriff, ein hölzernes Eisen; aber die Geschichte der Philosophie ist eben bereits damals über Kant hinausgegangen, als der objective Idealismus in der Naturphilosophie Schelling's neben dem subjectiven Idealismus Fichte's seine Berechtigung erkämpfte, und so werden auch wir nach endgültigem Hinausgehen über den unfertigen Standpunkt Kant's weiter unten (VIII. Abschnitt; vgl. auch Phil. d. Unb. Ster.-Ausg. S. 531 Anm.) auf den Begriff der objectiven Erscheinung zurückkommen müssen. Es schien deshalb angezeigt, schon hier eine vorläufige Verwahrung einzuschalten, und will ich, um ganz sicher zu gehen, noch die selbstverständliche Bemerkung hinzufügen, dass in der „objectiven Erscheinung“ in diesem Sinne das Wort „objectiv“ nicht im immanenten, sondern im transcendenten Sinne gebraucht ist, wie schon aus den beigegeführten Erläuterungen hervorgeht. Dass dieser übrigens auch schon bei Kant vorkommende (vgl. das Vorwort S. XVII ff.) doppel-sinnige Gebrauch des Wortes objectiv bedauerlich ist, ist zuzugestehen. doch musste der einmal feststehende Terminus hier so übernommen werden, zumal er

seien, die Dinge an sich zu erkennen, so glaubt er doch, dass eine nichtsinnliche (intellectuelle) Anschauung, oder was dasselbe ist, ein nicht-discursiver (intuitiver) Verstand, wohl im Stande wäre, das Ding an sich, den intelligibeln Gegenstand oder das transcendente Object zu erkennen (211). Allerdings bemerkt er selbst, dass eine solche intellectuelle Anschauung „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objecte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint“ (420), dass aber ein solcher göttlicher Verstand nicht mehr gegebene Gegenstände sich vorstellen, sondern durch seine Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich geben oder hervorbringen würde (741—42). Der Kant'sche Genius kann sich mithin dem Aperçu nicht entziehen, dass nur derjenige Verstand Dinge an sich erkennen kann, dessen Vorstellungen die Dinge an sich machen oder sind. Er hat nur vergessen, dieser schönen Bemerkung den Zusatz zu geben, dass ein solcher Verstand nicht bewusst vorstellen, also weder Subjectivität besitzen, noch Objecte produciren kann, sondern nur Ideen, respective Dinge. Wäre der göttliche Verstand ein bewusster, der also Objecte hätte, so wären auch für ihn die Objecte nur die Bilder oder subjectiven Repräsentanten der wirklichen Dinge und nicht die Dinge selbst; dann könnte auch er nur Dinge hervorbringen nach dem Ebenbilde seiner Vorstellungsobjecte, nicht durch sein Vorstellen selbst. Nur als erhaben über die erst durch das Bewusstsein geschaffenen Gegensätze von Subject und Object kann er das absolute Denken sein. —

So sehen wir auch diesen Anlauf Kant's verunglückt, um den Wahrnehmungen eine mehr als subjective Realität zu erwirken. So vielversprechend der Gedanke war, die gewünschte Realität indirect zu erlangen, so unzulänglich erwies sich der Begriff der Objectivität zur Ueberschreitung der Sphäre

der Bedeutung des Wortes objectiv entspricht, wie sie in dem allgemein recipirten Terminus „objectiver Idealismus“ (als Gegensatz des subjectiven Idealismus) und in Schopenhauer's Erklärung des Individuums als „Objectivation“ des Willens enthalten ist.

des Subjectiven. Ein Transcendentes von positivem Gehalt auf anderem Wege zu erlangen, auf welches das immanente Object (als transcendentales) bezogen gedacht werden könnte, das hatte sich Kant durch seine transcendentale Analytik versperrt. Wir werden später sehen, wie er im Widerspruch mit den in derselben dargelegten Grundsätzen sich doch dazu getrieben sieht, diesen andern Weg einzuschlagen; vorläufig aber haben wir zu constatiren, dass Kant nichts Anderes als die Unmöglichkeit eines Transsubjectiven aus seinen (so vielseitig acceptirten) Grundprincipien folgern konnte, und dies mit einigen übel angebrachten und werthlosen Vorbehalten wirklich gethan hat. Ehe wir zu einer andern Ableitung des Dinges an sich übergehen, wollen wir nun noch im nächsten Abschnitt die Anwendung der bisher entwickelten Ansichten Kant's auf den Specialfall des eignen Ich betrachten.

III.

Das transcendentale Subject.

Das „denkende Ich“ oder die „Seele“ ist das „transcendentale Subject“ (286, 379 Anm.), d. h. dasjenige transcendentale Object, das der inneren Anschauung zu Grunde liegt (303), oder „ein Name für den transcendentalen Gegenstand des inneren Sinnes“ (290). „Innere Anschauung“ ist alle diejenige, welche nicht die Form der Räumlichkeit, sondern nur die der Zeitlichkeit hat; das Vermögen der inneren Anschauung heisst der „innere Sinn“. Das transcendentale Subject ist also nur ein besonderer Fall des transcendentalen Objects; was für letzteres gilt, gilt auch für ersteres, nämlich dass es „gänzlich nichtig und leer sei“, da „keine der Kategorien Bedingungen ihrer Anwendung antreffen“ (379 Anm.). Wie das transcendentale Object etwas hinter dem Erscheinungsobject Steckendes sein sollte, das letzterem erst die objective Realität verleihen sollte, so soll nun das transcendentale Subject ein hinter dem Erscheinungsobject

steckendes X sein, das doch letzterem erst seine Realität verleihen soll. Das transcendente Subject ist daher ebenso wenig wie irgend ein anderes transcendentales Object „als Gegenstand gegeben“, weil gegeben nur eine Anschauung oder Erscheinung sein kann (379 Anm.). Es ist nach dem über das transcendente Object im Allgemeinen Gesagten schon hier zu übersehen, dass das transcendente Subject im Besonderen an ganz demselben inneren Widerspruch zu Grunde gehen muss, wie jenes; doch wollen wir zur Erhärtung dieser Thatsache Kant's Darlegungen noch genauer verfolgen.

Wir gehen zu diesem Zweck von dem Ich als empirischen Object, dem Ich als Erscheinung, aus. Indem ich das Ich nur percipire, insofern ich die empirischen Bestimmungen desselben durch innere Anschauung (durch den inneren Sinn) auffasse, ist es der Anschauungsform des inneren Sinnes, sowie den die Materie dieser Anschauung synthetisch verarbeitenden Denkformen des Verstandes unterworfen, ist also Erscheinungsobject in demselben Sinne, wie alle anderen empirischen Objecte. „Das Dasein dieser inneren Erscheinung als eines so an sich existirenden Dinges kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann“ (389). „Alles, was durch einen inneren Sinn vorgestellt wird, ist soferne jederzeit Erscheinung“; „das Subject, welches der Gegenstand derselben ist“, kann „durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden“ (717). „Ich, als Intelligenz und denkendes Subject, erkenne mich selbst als gedachtes Object, soferne ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen, nicht wie ich für den Verstand“ (? — müsste heissen: „an mir“) „bin, sondern nur, wie ich mir erscheine“ (749). „Was die innere Anschauung betrifft“, so erkennen wir „unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist“ (750, vgl. III. 106). Es finden natürlich auf dieses Erscheinungssich alle Kategorien wie auf eine andere Erscheinung Anwendung, z. B. die der Substantialität; aber wenn ich das Erscheinungssich als Substanz denke, so ist es ebenso wie ein anderes empirisches Object nur *substantia phaenomenon* (II. 158),

oder Substanz in der Erscheinung (161, 303), keineswegs Substanz an sich oder im transcendenten Sinne. Wir erfahren nur, dass das Erscheinungssich „Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe u. s. w.“ ist, aber keineswegs, was es an sich ist (318). Dieser Begriff bezeichnet also „nur eine Substanz in der Idee, nicht in der Realität“ (282). Es taucht also hier dieselbe Frage wie beim Object auf: „Was beweist, dass der Begriff des Subjects überhaupt mehr als blosser Schein, dass 'er Erscheinung ist, welche das Recht hat, in transcendentaler Weise auf ein transcendentes, an sich seiendes Correlat bezogen zu werden?“ Es liegt auf der Hand, dass der „innere Sinn“ uns hier nicht weiter bringen kann. Kant versucht es daher von einer anderen Seite her mit der „transcendentalen Synthesis der Apperception“, d. h. mit der formalen Einheit des Bewusstseins, eine Schlussfolgerung, deren Unhaltbarkeit im Allgemeinen wir schon oben im ersten Abschnitt S. 8 kennen gelernt haben, welche aber hier noch einer besonderen Beleuchtung bedarf, weil der fragliche Trugschluss in seiner Anwendung auf das Ich eine besonders bestechende Gestalt gewinnt.

Nach Kant ist die „Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio)“ eine Unterart der „Vorstellung überhaupt (repraesentatio)“ (258). „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können“ (167); wir haben aber auch welche in uns, deren wir uns nicht unmittelbar bewusst sind (VII, 2. Abth. S. 21). Das Bewusstsein, welches das specielle Merkmal der bewussten Vorstellung bildet, ist also „an sich nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine **Form** derselben überhaupt, soferne sie Erkenntniss genannt werden soll“ (II, 279). Die actuelle Einheit des Bewusstseins mehrerer Vorstellungen besteht in der Umfassung derselben durch ein und denselben Act des Bewusstwerdens, die potentielle Einheit des Bewusstseins in der Möglichkeit einer solchen Umfassung vermittelt der Reproduction der einen oder mehrerer von diesen Vorstellungen. Das Bewusstsein der Möglichkeit dieser Umfassung oder Vereinigung macht jede Vorstellung, auf die es sich erstreckt, zu der meinigen. Bei allen zu meiner Bewusstseinsphäre gehörigen Vorstellungen steht es mir frei,

jederzeit auf diese potenzielle Einheit des Bewusstseins zu reflectiren, und die beständige Möglichkeit dieses Gedankens, dass die jedesmalige Vorstellung ebenfalls die meinige sei oder zu der (mir allein bekannten) Bewusstseinsphäre gehöre (275), drückt Kant durch den Satz aus: Das „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Dieses Ich scheint nun allerdings etwas Anderes zu sein, als die empirische innere Anschauung, in welcher „Alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes ist“ (305). Dieses sich selbst identische einfache Ich nun „ist so wenig Anschauung als Begriff von einem Gegenstande, sondern die blosse **Form** des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten kann.“ (305). „Die Einheit des Bewusstseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier (durch Missverständnis) für Anschauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Kategorie der Substanz angewandt“ (798). Es kann daher nichts verkehrter sein, als die einheitliche Form des Bewusstseins auf diese Weise zu hypostasiren; denn diese Form hat ja gar keine Subsistenz für sich, sondern ist nur an und durch ihren Inhalt, die Objecte. Dass wir die Form des Bewusstseins losgelöst von ihrem Inhalt denken können, ist eben nur möglich durch unsere Fähigkeit der Abstraction. „Folglich verwechsle ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesonderten möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transcendente Subject zu bestimmen, indem ich bloss die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der blossen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe“ (801). „Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer,*) als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten.

*) Besonders verführerisch war dies für Kant, der die höchst merkwürdige Verwechslung der numerischen Identität und objectiven Einheit des Gegenstandes mit der numerischen Identität und subjectiven formalen Einheit des Bewusstseins hartnäckig festhält (98, 104).

Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewusstseins nennen“ (320). So unstatthaft es ist, den Begriff der Substanz auf diese formale Einheit des Bewusstseins, die ja gar keine Anschauung ist, anzuwenden (798), so begründet muss man die Anwendung des Prädicats der Einfachheit auf dieselbe erachten, obwohl darin gar keine Erkenntniss befasst ist. „Ich bin einfach“ ist nämlich ein tautologischer Satz. „Ich bin einfach“ bedeutet aber nicht mehr, als dass diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute (obzwar bloss logische) Einheit sei“ (285). Da es eine Subreption ist, diese logische Einheit als real subsistirendes Subject zu nehmen, so ist die Uebertragung des Prädicats der Einfachheit auf letzteres natürlich eine doppelt unstatthafte Subreption (286). Wenn Kant an anderer Stelle zu Gunsten der Annahme des Ich als eines Vernunftwesens spricht (527—528), weil aus solcher psychologischen Idee nichts Anderes als Vortheil (!) entspringen könne (529), so fügt er doch hinzu: „wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloss e Idee . . . gelten zu lassen“ (529). „Man verkennt sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält“ (518). Wir können getrost eine Idee unbeachtet lassen, bei der man sich stets vergegenwärtigen muss, dass man sich mit ihr belügt. Das Resultat ist also das, was Kant selbst ausspricht, dass es unmöglich ist, sich als Noumenon zu erkennen (804), wodurch das Erscheinensich zum blossen Scheinich herabsinkt (802 unten), und die formale Einheit des Bewusstseins nur die Bedeutung einer Abstraction von dem Erscheinensich hat.

Man sollte nun glauben, nach diesen Darlegungen Kant's voll lichtvoller Evidenz sei ihm das Ich als real existirendes transcendentales Subject ein für allemal beseitigt; indessen macht Kant dennoch den Versuch, dasselbe doch noch wenigstens als unbestimmtes Etwas zu halten, sowie er früher versuchte, das transcendentale Object als negativen Grenzbegriff eines unbestimmten Etwas zu halten. Wir dürfen nicht unterlassen, die seinen eigenen Auseinandersetzungen widersprechenden Sophismen auf-

zudecken, durch welche Kant diesen Versuch zu stützen bemüht ist.

„Nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin“, bin ich mir durch die formale Einheit des Bewusstseins bewusst (750). Hier vergisst Kant seinen eigenen Satz, dass diese Einheit des Bewusstseins weder der Begriff, noch die Anschauung eines Gegenstandes ist, dass also das „Ich“, dessen ich mir bewusst werden kann, nicht einen Gegenstand, sondern nur eine Form aller empirischen Gegenstände (als Vorstellungsobjecte in meinem Bewusstsein) ist. Unzweifelhaft wird mich die Ausübung dieser Form der Vorstellung dessen vergewissern, dass diese Form der Vorstellung ist, oder dass Ich bin, wenn ich mich bescheide, mit diesem „Ich“ keinen anderen Begriff als den dieser Bewusstseinsform zu verbinden; dagegen kann es mich nicht darüber belehren, dass ein transcendentes Subject hinter meinem mir in der Form der Einheit des Bewusstseins gegebenen Erscheinung sich existirt, und darum handelt es sich doch ganz allein. Es bleibt mithin immer bei dem Kantischen Satze: „Das Subject der Kategorien“ (wenn es nämlich eines giebt) „kann also dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muss es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen“ (798). Vergeblich bemüht sich Kant, diesen Satz dadurch zu umgehen, dass er prätendirt: „wenn ich mich als Subject der Gedanken oder als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache“ (803), sondern vielmehr „logische Functionen“, welche die Spontaneität meiner Synthesis bestimmen, und allerdings „den Kategorien der Ursache gemäss erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Princip entspringen“ (805). Dieses verzweifelte Herumwürgen erweckt fast Mitleid, wenn man sich daran erinnert, dass Kant die Kategorien ebenfalls nur als „logische Functionen“ (des Gemüths) definirt (69, 101, 729). Das „ganz andere Princip“ ist also entweder in der Kritik vergessen, und es giebt doppelte Kategorien für den Verstand, die sich zum

Verwechselln ähnlich sehen, oder es geht den Verstand gar nichts an, oder es ist Wind. Wenn Kant sagt: „im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich noch nichts zum Denken gegeben ist“ (803), so begeht er damit die von ihm verurtheilte „Subreption des hypostasirten Bewusstseins“ *in forma optima*. — Zwei Punkte sind es, die Kant stets von Neuem zu dieser Subreption verlockten. Der erste ist, dass er die formale Einheit des Bewusstseins für eine apriorische Function erklärt. Dies zugegeben, so beweist es doch gar nichts für die Zulässigkeit eines transcendentalen Gebrauchs derselben, so wenig wie die Apriorität der Kategorien einen transcendentalen Gebrauch derselben statthaft macht. Will also Kant das Bewusstsein über alle apriorischen, „vor einer besonderen Erfahrung vorhergehenden“ Functionen (106 Anm.) nach der von ihm beliebten Terminologie (vgl. mein Vorwort) ein transcendentales Bewusstsein nennen, so mag er immerhin in diesem Sinne auch von einer transcendentalen Synthesis der Apperception sprechen; wenn er aber dieses „transcendentale Bewusstsein“ zu einer Subreption des transcendentalen Subjects benutzen will, so ist diese transcendente Synthesis der Apperception gleich den Kategorien in die Schranken des ausschliesslich empirischen Gebrauchs zurückzuweisen. Dass diese apriorische Einheit des Bewusstseins und die auf sie gestützte transcendente Synthesis nur an empirischem Stoff sich bethätigt, und für die bewusste Erkenntniss nur durch Abstraction von demselben losgelöst werden kann, hat Kant auf S. 801 deutlich ausgesprochen. Insofern sie aber das Prius des bestimmten empirischen Bewusstseins ist, mit welchem für uns die Welt erst anfängt, so liegt sie eben jenseits des Bewusstseins als potentielle Präformation desselben, und ist in dieser Gestalt unserm Bewusstsein unzugänglich, kann also keinesfalls in Folge ihrer Apriorität etwas vom Ich an sich verrathen, und sei es auch nur, dass dasselbe existirt.

Der zweite Punkt, welcher Kant irre macht, ist die Annahme, dass die transcendente Synthesis der Apperception eine intellectuelle Function, also das durch dieselbe definirte Ich eine rein intellectuelle Vorstellung sei (799 Anm.),

welches ihn mit dem falschen Nimbus der intellectuellen Anschauung berückt, von der er irrthümlicher Weise glaubt, dass sie das Ich, wie es an sich ist, zu erkennen vermöchte. Zunächst ist, wie gesagt, die Vorstellung dieser reinen Bewusstseinsform eine durchaus abstracte, die von den empirischen Bewusstseinsacten durch Fortlassung alles Bewusstseinsinhalts abstrahirt ist. Sie ist also für mein Bewusstsein so weit anschaulich, als der empirische Rest der gegebenen Bewusstseinsacte darin enthalten ist, welcher an denselben Form war; sie ist für mein Bewusstsein so weit intellectuell, als sie abstract und negirend gegen die Besonderheit jener anschaulich gegebenen Bewusstseinsacte auftritt. Hier ist nirgend etwas, das an jene „intellectuelle Anschauung“ erinnert, von der Kant selbst einräumt, dass der (bewusste) menschliche Intellect ihrer entbehrt. In soweit sie hingegen apriorische Präformation des empirischen Bewusstseinsactes ist, möchte jene Bezeichnung zwar eher passen, doch wendet sie sich als solche ausschliesslich auf den empirischen Bewusstseinsinhalt, nie auf sich selbst als Form.

Ueberhaupt kann es nichts Verkehrteres geben, als Kant's Meinung, dass eine intellectuelle Anschauung sich das „Ich an sich“ *con amore* betrachten könnte. Denn nähmen wir an, es gäbe ein solches intellectuell anschauendes Subject, so würde doch allemal dasjenige, als was es sich denkt, sein Gedachtes, d. h. Product seiner intellectuellen Anschauungsfuction sein, welches also immer dem Subject oder dem Producenten dieser Anschauungsfuction so incongruent sein müsste, wie das Product dem Producenten, folglich niemals das Ich vorstellen würde, wie es an sich ist, sondern höchstens ein ihm vielleicht in gewisser Hinsicht ähnliches, in der Hauptsache aber von ihm verschiedenes Vorstellungsbild. Mit Kant's Worten zu sprechen: „Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objects, das von mir angeschaut wird, ist, gleich anderen Gegenständen ausser mir die Sache“ (I. 501); d. h. kein Subject, mag es eine Art Anschauung haben, welche es will, kann sich als Subject, sondern immer nur als Object anschauen, freilich als ein Object, welches sich dadurch von anderen Objecten unterscheidet, dass es Bild, d. h. Vorstellungsrepräsen-

dant, des anschauenden Subjects ist (und zwar immer nur des Subjects vergangener Anschauung, nie des Subjects der gegenwärtigen Anschauung, da dies unmöglich ist). Selbst eine intellectuelle Anschauung, welche die Dinge hervorbringt, die sie denkt, kann hier nicht aushelfen, denn diese müsste ihren eigenen Producenten hervorbringen, also früher da sein, als das, von dem sie producirt werden soll. Es ist ein Widerspruch, von einem Denken oder Anschauen zu sprechen, welches das hervorbringt, was schon da ist, denn das kann es gar nicht mehr hervorbringen, vielmehr nur das, was noch nicht da ist. — Haben wir aber gesehen, dass Kant's intellectuelle Anschauung nur als unbewusste zu verstehen ist, so ist klar, dass eine solche sich gar nicht anschaut, weder wie sie ist, noch anders als sie ist, weder im An sich, noch im Bilde.

Wir können übrigens die Kant'schen Irrthümer noch weit drastischer mit seinen eigenen Worten schlagen. Das „Ich denke“ bleibt auch dann, wenn es von allem empirischen Beiwerk (durch Abstraction) befreit ist, eine Vorstellung, in welcher die Zeit enthalten ist; denn niemand vermag das bewusste Denken anders denn als zeitlichen Act sich vorzustellen. Aber auch, wenn man in diesem abstracten Satz „Ich denke“ nicht mehr auf das Prädikat, sondern nur noch auf das Subject „Ich“ reflectirt, so ist doch dieses, als die transcendente Synthesis der Apperception, auch wiederum eine synthetische Function, d. h. Handlung (II. 69), oder Thätigkeit (775), — der Begriff der Function oder Handlung schliesst aber den Begriff der Zeit ein. Das Bewusstsein ist eben auch formell kein ruhender Zustand, sondern Function, stetiges Bewusstsein, und darin liegt es, dass auch die reine Form des Bewusstseins nicht über das Gebiet der zeitlichen Function hinausführen kann (ausser wenn man sich die Subreption des hypostasirten Bewusstseins zu Schulden kommen lässt), — dass die Form der Zeit „Bedingung alles Selbstbewusstseins“ ist (I. 500), und dass alles Bewusstsein auf Zeitbedingungen beruht (I. 448). In einem Etwas, so ferne es Nomenon ist, geschieht nichts, es kann in ihm keine Veränderung angetroffen werden, als welche dynamische Zeitbestimmung erheischt (II. 525); es kann also die reine synthetische Form des Bewusstseins oder

das reine Ich keinenfalls für ein Noumenon angesehen werden, da sie zeitliche Function ist, sondern sie gehört ebenso wie der empirische Bewusstseinsinhalt zur blossen Erscheinung. Mit grosser Entschiedenheit und Präcision wendet sich Kant (45—46) gegen diejenigen, welche aus der subjectiven Realität der Zeit, aus der Wirklichkeit einer zeitlichen Function als Vorstellung im Bewusstsein, eine an sich seiende Realität derselben Function, abgesehen davon, dass sie subjective Vorstellung ist, ableiten wollen. Indem er zugiebt, dass wir durch die Anschauungsform des inneren Sinnes verhindert sind, andere als zeitliche innere Anschauungen oder Selbstwahrnehmungen des Erscheinung-ich's zu haben, bestreitet er doch auf das Bestimmteste, dass dies irgend ein Präjudiz für die Beschaffenheit des eventuell hinter dieser Erscheinung stehenden an sich Seienden sein könne. Alle Function ist hiernach nur der Erscheinung nach Function; eine an und für sich reale Function ist nach Kant nicht möglich, weil die Form der Function in ihrer Zeitlichkeit (ohne welche keine Veränderung möglich ist) nur in der Bewusstseinsauffassung und nicht ausserhalb derselben vorhanden ist. Somit kann auch die reine Form des Bewusstseins, da sie Function ist, nur zur phänomenalen Seite des Ich gezählt werden, und dieser anscheinend letzte Weg, zu einem transcendentalen Ich zu kommen, hat auch versagt.

Nun deutet Kant an einigen Stellen darauf hin (wenn auch in unzureichender Weise), dass hinter der Function ein Vermögen der Function zu denken sei, welches dann erst das wahre Ich wäre (107 unten; 775 Mitte). Es liegt vor allen Dingen auf der Hand, dass die Vermuthung zurückgewiesen werden muss, als könnte die Intelligenz sich dieses ihres synthetischen Vermögens unmittelbar bewusst werden (775); denn das Bewusstwerden reicht offenbar nicht weiter als bis zur Function, und das Vermögen bleibt jedenfalls Hypothese. Aber es kommt hinzu, dass, wenn bei diessem Vermögen etwas gedacht werden soll, dies nothwendig Kategorien wie Ursache (der Function), Substanz, Dasein, Wirklichkeit u. s. w. sein müssen, deren Gebrauch aber hierfür verboten ist. Ohne diese ist das Wort „Vermögen“ sinnlos. Aber auch abgesehen hiervon kann das Vermögen nimmer-

mehr eine andere als eine reale Function erklären, die doch nicht existiren soll. Eine bloss eingebildete Function kann keine Erklärung als Function haben, sondern höchstens kann man nach einer Erklärung fragen, woher die Einbildung von einer Function kommt, die doch weder existirt noch existiren kann.

Muss somit Kant anerkennen, dass weder die Form, noch der Inhalt des Bewusstseins einen Weg darbieten, um hinter der phänomenalen Seite des Erscheinens noch eine, an sich seiende (46) annehmbar zu machen, so fällt die Berechtigung zur Annahme eines transcendentalen Subjects ebenso, wie wir die zur Annahme eines transcendentalen Objects hatten fallen sehen, — so sinkt die innere Erscheinung ebenso zum blossen Schein herab, wie vorher die äussere.

Wir sind nun mit der Kritik der Consequenzen, welche aus den idealistischen Voraussetzungen Kant's folgen, zu einem vorläufigen Abschluss gediehen, und es scheint vortheilhaft, die bisher erlangten Resultate übersichtlich zusammenzufassen, damit wir uns ihrer ganzen Bedeutung bewusst werden. Unsere Kritik zeigt drei Stufen. Auf der ersten Stufe erweist sich das transcendente Object als unhaltbar, auf der zweiten das transcendente Subject, auf der dritten die Realität der Vorstellungsfuction. Auf der ersten Stufe wird die vorausgesetzte Erscheinung zum Schein in objectiver, auf der zweiten zum Schein auch in subjectiver Hinsicht herabgesetzt, auf der dritten Stufe zum absoluten Schein, d. h. zum Schein in jeder, auch functioneller Hinsicht verflüchtigt. Bei Beginn der Betrachtung wurde der subjectiven Erscheinung eine subjective (d. h. auf der Realität des sie tragenden und in sich erzeugenden Subjects beruhende) Realität als selbstverständlich zugeschrieben, und der instinctive Glaube an eine weitere objective (d. h. auf die Realität eines correspondirenden Dinges an sich gestützte) Realität als berechtigt und als philosophisch näher begründbar angenommen; beide Voraussetzungen haben sich den Kant'schen Grundsätzen gegenüber als unhaltbar erwiesen. Von dem Augenblick an, wo der Idealismus sich soweit in sich selbst consolidirt hatte, um die reine Negativität seines Grenzbegriffs des transcendentalen Objects einzusehen, war jener instinctive Glaube für eine freilich unzerstörbare Illu-

sion des menschlichen Verstandes, für eine Prellerei der Natur erklärt, und es bedurfte nicht erst der Einsicht, dass das transcendente Object selbst in dieser Gestalt als negativer Grenz-begriff aus einer kritischen Erkenntnisstheorie gestrichen werden müsse, um zu dem Geständniss zu gelangen, dass der Schein in objectiver Hinsicht immer Schein bleibt, und bloss noch missbräuchlicher Weise Erscheinung heisst. Schon auf dieser Stufe der Kritik verschwindet dem Bewusstsein jede Möglichkeit, zu einer etwa vorhandenen transcendenten Existenz irgend welche Beziehungen zu haben; schon hier ist die Sphäre des Bewusstseins nach aussen hin fensterlos, in strengster Einzelhaft ohne jeden Verkehr. Die subjective Erscheinungs- oder vielmehr Scheinwelt ist bloss noch ein Vorstellungsablauf im Bewusstsein, die Geschichte der Vergangenheit in meinem Kopfe ist nichts als meine Vorstellung von einem stattgehabten Erscheinungsverlauf; mein Weib und mein Kind sind nichts weiter als Vorstellungen in meiner Vorstellungswelt, und mein instinctives Streben, an eine von meinem Bewusstsein unabhängige Existenz derselben zu glauben, nichts weiter als eine unzerstörbare Illusion meines Intellects. Es ist möglich, dass ausser der meinigen noch andere Bewusstseins-sphären und wer weiss was sonst noch an realen Dingen an sich existiren, aber dieselben existiren dann schlehterding nicht für mich, d. h. ihr Sein oder Nichtsein ist ohne allen Einfluss auf mich und meine Vorstellungswelt, wie meine Vorstellungswelt ohne alle Beziehung zu einer solchen eventuellen Existenz ist. Am wenigsten könnte daran noch gedacht werden, dass meine subjectiven Erscheinungen von Weib und Kind und meine Vorstellungen über die Bewusstseins-sphären, welche ich diesen meinen subjectiven Erscheinungen nach Analogie meines eigenen Bewusstseins leihe, irgend welche Correlation, Correspondenz, Aehnlichkeit oder gar Uebereinstimmung mit zweien der eventuell ausser dem meinigen noch real existirenden Bewusstseine oder bewusst-geistigen Individuen haben könnten; oder es wäre doch eine solche Uebereinstimmung jedenfalls nicht mehr zu ermitteln, und wenn sie bestände (worüber wir niemals irgend welche Vermuthungen haben können), wäre sie nicht mehr

durch *influxus physicus*, sondern nur noch durch eine prästabilierte Harmonie der Schöpfung möglich.

Auf dieser ersten Stufe der Kritik bleibt aber doch immer noch der feste Mittelpunkt der Erscheinungswelt, das Ich als absolute Realität bestehen, als eine Centralsonne, um welche die Welt des Scheines sich dreht. Wenn auch der Glaube an die Existenz eines Transcendenten in objectiver Richtung als Illusion enthüllt ist, so bleibt doch noch der Glaube an die Existenz eines Transcendenten, über der Erscheinungswelt Stehenden in subjectiver Richtung unerschüttert. Muss mein Bewusstsein auch Weib und Kind für „leibhaftige Geschöpfe“ der auf eine grosse Illusion angelegten Einrichtung meines Intellekts halten, so kann ich hier doch immer noch an mich selber als an ein Wesen von absoluter Realität glauben, und die auf diese Realität gestützte subjective Realität meiner Erscheinungswelt bleibt wenigstens noch unangetastet, denn „Ich“ bin das Wesen, welches diesen Schein in sich erzeugt, ihn trägt und ihn als die Function eines Wirklichen an dieser Wirklichkeit des Wesens theilnehmen lässt.

Dieser Glaube nun zersetzt sich auf der zweiten Stufe der Kritik. Indem das „Ich“ sich als Erscheinung des „inneren Sinnes“, als ein Object des Denkens erweist, welches erst durch den Vorstellungsact erzeugt wird, sinkt es auf das Niveau der übrigen Objecte herab, mit der näheren Bestimmung, dass ihm eine andere empirische Bedeutung als anderen Objecten beigelegt wird. Aber zum transcendentalen Subject kann es nur werden durch eine Subreption, durch die Hypostasirung einer Abstraction von den empirischen Bewusstseinsacten, welche vor der Kritik um so weniger bestehen kann, als sie der Anschauungsform des inneren Sinnes, der Zeit, unweigerlich unterworfen bleibt, und schon allein dadurch nach Kant ihren rein phänomenalen Character documentirt. Der Glaube an das transcendentale Subject erweist sich genau in demselben Sinne als eine Prellerei unseres Verstandes wie der an das transcendentale Object; das „Ich an sich“ wird ebenso wie das „Ding an sich“ als eine trügerische Einbildung entlarvt, und der idealistische Philosoph gelangt zu der Ueberzeugung, dass „er selber“ ganz so wie sein Weib und sein Kind, bloss eine Vorstellung unter vielen anderen

Vorstellungen in der Sphäre und dem Vorstellungsablauf seines Bewusstseins ist. Eine Realität kann diese Vorstellung seines „Ich“ nur noch erhalten von der Realität des Vorstellungsactes, dessen Product sie ist, aber die vorausgesetzte subjective Realität der Erscheinungswelt, welche von der Realität des Subjects entliehen sein sollte, sinkt als *fata morgana* in sich zusammen. Die vermeintliche Erscheinung stellt sich heraus nicht bloss als „gegenstandsloser Schein“ (insofern ihm kein Ding an sich correspondirt), sondern sogar als „wesenloser Schein“ (insofern er des Wesens entbehrt, auf dessen Grunde er ruhen könnte, das sein Träger wäre). Der Schein selbst und als solcher ist nunmehr das einzig Existirende, er schwebt als gegenstandsloser und wesenloser Schein in der Luft, er braucht keinen Träger mehr, weil er dazu gleichsam zu luftig ist. Nichts destoweniger gilt doch auch auf dieser zweiten Stufe der Kritik der Schein noch immer in gewissem Sinne für wirklich, zwar nicht, insofern er etwas zu sein scheint, aber doch insofern er scheint, d. h. insofern er die reale Function des Scheinens ist. Was wir zuerst die Erscheinungswelt nannten, hat zwar jede transcendente Beziehung in objectiver und subjectiver Beziehung von sich abgestreift, aber es ist noch immer da, es existirt fort als eine in der Luft schwebende Kette zeitlich verbundener Vorstellungsacte. Die Kritik der ersten Stufe verwandelte die vermeintliche objectiv-reale Wirklichkeit der Welt in den Traum eines Träumenden; die Kritik der zweiten Stufe verwandelte den Traum des Träumenden in einen Traum, der zwar von keinem geträumt wird, der aber doch Traum ist, der also, wenn man so sagen darf, sich selbst träumt und unter seinen anderen Traumgestalten auch die Fiction eines vermeintlichen Träumers träumt. Aber dieser Traum ohne Träumer bleibt hier doch immer noch als Traum wirklich, die Function des Träumens als solche wird auf dieser Stufe noch nicht von der Kritik angetastet, und deshalb bleibt in der That immer noch eine gewisse, wenn auch noch so abgeblasste Realität übrig.

Dieser letzte Rest wird nun von der dritten Stufe der Kritik auch noch vernichtet, indem die absolute Realität der Function gelegnet wird, weil die Function des Träumens oder Vorstellens

wegen ihrer Form der Zeitlichkeit selbst nur als Erscheinung, oder wählen wir jetzt den passenderen Ausdruck: als Schein zu betrachten sei. Nun existirt der Traum nicht einmal mehr als Act des Träumens, nun besteht der Traum ohne Träumer nicht mehr wirklich, nun träumt er bloss noch sein eigenes Dasein, nun wird es zum Traum, dass ein Traum sich fortspinne. Der Schein scheint nicht mehr in Wahrheit, er scheint bloss noch zu scheinen. Die absolute Realität, mit welcher das Gegebensein des Scheines als solchen uns imponiren wollte, ist zerstreut; wir begreifen, dass es eine letzte, unzerstörbare Illusion ist, an diese absolute Realität des Scheines zu glauben; wir sehen ein, es sei illusorisch zu meinen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint, wir entdecken endlich den Begriff des **absoluten** Scheins, welcher nicht einmal eine Wirklichkeit seiner Function des Scheinens zulässt. Dass der Schein sich nicht leugnen lässt, ist richtig, aber dass es nur ein falscher Schein sei, dass er existire, auch nur als Schein existire, ist bewiesen. Wovon nicht loszukommen ist, ist die erkenntnistheoretische Illusion, aber dass es nur Illusion ist, dass nicht davon loszukommen sei, ist gewiss.

Hiermit erst haben wir die letzte Consequenz der erkenntnistheoretischen Principien Kant's gezogen. Die Unhaltbarkeit des transcendentalen Objects machte den transcendentalen Idealismus zum subjectiven Idealismus, Subjectivismus oder Solipsismus, die Unhaltbarkeit des transcendentalen Subjects machte diesen zum reinen Bewusstseinsidealismus, die Unhaltbarkeit der Realität des Vorstellungsactes vollendet diesen zum absoluten Illusionismus. Mit dem ersten Schritt büsst die Welt der materiellen und geistigen Dinge an sich (mit alleiniger Ausnahme des Ich an sich) ein, und sahen das Universum zur subjectiven Bestimmung des einzigen, einsamen Ich herabgesetzt; mit dem zweiten Schritt kam uns das Ich an sich abhanden, und das Weltall wurde zu einer sich selbst tragenden Perlenschnur bewusster Vorstellungen; mit dem dritten Schritte zerreißt auch dieser dünne Faden, und der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an.

Die streng logische Consequenz jedes erkenntnistheoretischen Idealismus, der nicht durch einen erkenntnistheoretischen Realismus

in der später darzulegenden Art und Weise aufgehoben und überwunden wird, ist der absolute Illusionismus, und nur Inconsequenzen, Widersprüche gegen die eigenen Voraussetzungen und zweideutige Ausflüchte können die Unerbittlichkeit dieser Folgerung vertuschen. Der absolute Illusionismus aber ist derjenige erkenntnisstheoretische Standpunkt, welcher die Kategorien des Seins, des Wesens, der Existenz, der Realität u. s. w. selbst nur als immanente Vorstellungen ohne transcendente Bedeutung auffasst, jedes transcendente Correlat des Objects und Subjects, sowie die Realität der Vorstellungsfuction selbst leugnet, und dadurch den gesammten Bewusstseinsinhalt zu einer absoluten Illusion, d. h. zu einem Schein ohne jede objective, subjective und functionelle Realität herabsetzt. — Dass aller erkenntnisstheoretische Idealismus, wenn er nicht zum aufgehobenen Moment in einem erkenntnisstheoretischen Realismus herabgesetzt wird, rettungslos zum absoluten Illusionismus führt, das ist das festzuhaltende Resultat unserer bisherigen Untersuchungen. Freilich ist hiermit noch gar nichts gegen die Wahrheit der idealistischen Principien bewiesen; es ist nur bewiesen, dass dieselben nur dann wahr sein können, wenn der absolute Illusionismus der allein wahre erkenntnisstheoretische Standpunkt ist. Letzteres wäre ja möglich; wenigstens würde das nichts dagegen beweisen, dass von unseren modernen europäischen Idealisten bis jetzt keiner den Muth gehabt hat, sich zu der Consequenz des absoluten Illusionismus zu bekennen, sondern jeder sich mit Halbheiten vor diesem Extrem zu retten gesucht hat. Denn in Asien hat die echte ältere Lehre des Buddhismus allerdings diesen Muth gehabt, absoluter Illusionismus zu sein, und auf dieser erkenntnisstheoretischen Grundlage ein metaphysisches und religiöses System zu errichten, das nur darum Atheismus sein durfte, weil es ebensowohl Akosmismus und Anegoismus war. So sehr dieses System auch unseren vorgefassten Meinungen und unseren Neigungen zuwiderläuft, so kann es doch nur dadurch als verwerflich erwiesen werden, wenn es möglich wird, ihm gegenüber einen erkenntnisstheoretischen Realismus aufzubauen, welcher den strengsten kritischen Ansprüchen genügt; aber keinesfalls darf unser occidentalische Vorurtheil gegen den absoluten Illusionismus als offener oder geheimer Grund

geduldet werden, um sich ängstlich an die Halbheiten und Inconsequenzen eines erkenntnistheoretischen Idealismus anzuklammern, der wie der moderne Neokantianismus mit seinen negativen Grenzbegriffen zwischen Thür und Angel steht. Ist ein vor der Kritik haltbarer Realismus unmöglich, so ist der absolute Illusionismus unvermeidlich, — das ist das Resultat, welches es klar zu stellen galt, und welches wir für die ferneren Betrachtungen festzuhalten haben.

Wenn wir am Schluss des vorigen Abschnittes darauf hinviesen, dass erst Schopenhauer in voller Reinheit die von Kant verkannte Wahrheit erfasste, dass jedes Object als solches Erscheinung, d. h. Vorstellung sei (W. a. W. u. V. I. 17, 182), so dürfte es lohnen, auch am Schlusse dieses Abschnittes einen Blick auf Schopenhauer zu werfen, wo sich das Wunderliche ergeben wird, dass er verkennt, dass jede Erscheinung als solche Object ist. Zunächst ist zu constatiren, dass Schopenhauer die Correlativität und Unzertrennlichkeit von Subject und Object, als der constituirenden Hälften der Vorstellung, in welche diese zerfällbar ist, zwar zugesteht, dass er auch das Subject mit dem idealen oder imaginären Brennpunkt eines Hohlspiegels vergleicht, dass er aber nicht mit gleicher Klarheit wie Kant das Verhältniss beider als das Verhältniss zwischen Form und Inhalt des Bewusstseins anerkennt, obwohl er an einer Stelle das Subject ohne Object deshalb zurückweist, weil „ein Bewusstsein ohne Gegenstand“ (d. h. doch die blosse Form des Bewusstseins) kein Bewusstsein sei (II. 17). Aber er ist weit entfernt von der Einsicht Kant's, dass das Subject, insofern wir auf dasselbe als auf die abstracte Form des Bewusstseins reflectiren, und es uns als solche zum Bewusstsein bringen, selbst als Object angeschaut wird. Er wendet ferner im Widerspruch mit seinen Grundsätzen die Kategorie der Substanz auf das Subject an, indem er das Erkennen als ihr Accidenz ansieht, und begeht so die Subreption des hypostasirten Bewusstseins. Dieses transcendente Subject des Erkennens nun ist nach ihm „nicht in der Zeit“, es ist „unerkennbar, weil es das Erkennende ist“ (II. 18). Aber hiermit nicht genug, hat er neben diesem transcendenten Subject des Erkennens noch ein

zweites Subject des Wollens; beide sollen Eins sein, obwohl das erstere vom Object bedingt ist, das letztere nicht. Die Einheit beider ist das Wunder *καὶ ἐξοχήν*. Das Subject des Wollens ist der Wille, natürlich ebenfalls ausserzeitlich. Was dieser an sich sei, ist unerkennbar (II. 221), wir kennen ihn nur, wie er bei der „inneren Perception“ (II. 221), „inneren Wahrnehmung“ (II. 220) erscheint, oder wie ich mir desselben „bewusst bin“ (I. 122). Es ist dies keineswegs eine adäquate Kenntniss des Subjects an sich, da „die Form der Zeit, wie auch die des Erkennens und Erkenntwerdens überhaupt“ nicht wegzubringen ist ((I. 220), so dass wir auch im unmittelbaren Bewusstsein nur eine Erscheinung von dem Willen, wie er an sich ist, besitzen, und zwar eine Erscheinung, die ganz und gar a posteriori ist (II. 219). Nun sollte man doch hieraus folgern, dass wir den Willen oder das Subject des Wollens nur als Vorstellung (Gehirnphänomen nach Sch.) kennen, denn was ist „Erscheinung in der Form des zeitlichen Erkenntwerdens“ anders als Vorstellung, Object? Dies sagt aber Schopenhauer nicht, denn er erklärt: das Ding an sich „objectiv erkennen wollen heisst etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objective ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja, blosses Gehirnphänomen“ (II. 19). Also: ist die einzige Weise, in der wir den Willen erkennen können, eine sich widersprechende, — so muss Schopenhauer zu Ende schliessen. Das Wahre an der Sache ist, dass die „ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichende Weise“, in welcher wir uns des Willens bewusst sein sollen, nur von Sch. zu dem Zwecke erfunden ist, um durch einen unterirdischen Gang, eine geheime Verbindung, mit Einem Male in die Festung zu gelangen, in die er keinen Weg von Aussen zu finden weiss (II. 219). In der That aber hat die Erscheinung des Willens in unserem Bewusstsein vor anderen Erscheinungen nicht das Geringste voraus, und ist einfach Bewusstseins-Object wie diese, also auch in demselben Sinne wie alle anderen von dem Subject des Erkennens abhängig, während die Frage, ob dieser Erscheinung eine mehr als subjective Vorstellungsrealität zukommt, oder ob sie etwa blosser Schein sei, durchaus nur ebenso wie dieselbe Frage in Bezug auf jede andere Erscheinung gelöst werden kann, nach

den von Schopenhauer adoptirten Kantischen Principien aber nothwendig im letzteren Sinne entschieden werden muss, — ein Resultat, mit dem freilich der Grundstein des Schopenhauer'schen Systems in Illusion zerrinnt. Aber nehmen wir auch einmal an, dem wäre anders, so stände doch der Wille an sich ausser der Zeit, unfähig, jemals in dieselbe einzugehen, unfähig jeder realen Veränderung, jeder Function, unfähig also auch der Function des Wollens, — denn die Zeit soll ja bloss zur subjectiven Anschauung gehören. Was, frage ich, kann ein solches Princip der Metaphysik nützen, was kann es in seiner starren todten Unveränderlichkeit und Regungslosigkeit erklären? Nichts von alledem, was um uns vorgeht, rein gar nichts! Alle scheinbaren Erklärungen durch die Functionen des Willens wären ja doch in Wahrheit bloss Erklärungen mit Hülfe der Erscheinungsobjecte, welche wir Functionen des Willens nennen gegen unser besseres Wissen, dass der Wille gar nicht functioniren kann!

Die Vereinigung des Willens mit dem Erkenntnißsubject könnte hiernach nur eine vorgestellte Einheit der Erscheinungen beider bedeuten, da das Subject nur in der Sphäre der Vorstellung als abhängig vom Object existirt, also das, was sich mit ihm vereinigen will, auch erst zu diesem Zweck in die Sphäre der Erscheinung oder Vorstellung herabsteigen muss, wo dann mit der Unmöglichkeit auch das „Wunder“ aufhört. Gesetzt endlich, ich hätte durch unmittelbares Bewusstsein den Willen in mir als mein Ding an sich, und als in bestimmten Beziehungen zu demjenigen unter meinen Vorstellungsobjecten stehend erkannt, welches ich meinen Leib nenne, so bliebe zwar die Möglichkeit offen, dass in anderen, gleich mir beschaffenen, aber mir gänzlich unerkennbaren Individuen das Beispiel dieses Verhältnisses zwischen ihrem Willen und ihrer Leibesvorstellung sich wiederholte, aber schlechterdings unerfindlich bliebe auch dann noch, wie es möglich sein sollte, dass der Wille, welcher das Ding an sich des einen Individuums bildet, irgend welche Beziehungen haben könnte zu einem bestimmten Vorstellungsobject in der Vorstellungswelt eines anderen Individuums. Da alle möglichen und denkbaren Beziehungsweisen auf die Beziehungen zwischen den Objecten in der Vorstellungswelt eines und desselben

Individuums eingeschränkt sind, so bleibt nichts übrig als eine prästabilierte Harmonie zwischen den Functionen meines Willens (z. B. den Arm zu heben) und der Veränderung eines bestimmten Objects in der Vorstellungswelt meines anwesenden Freundes (welcher eine menschliche Gestalt den Arm erheben sieht). Denn selbst eine jedesmalige mystische Vermittelung des All-Einen Willens ist deshalb unmöglich, weil zur Vermittelung doch Action, mithin reale Zeit gehört, während der Wille zeitlos und deshalb functionslos gedacht werden soll; auch die Gleichzeitigkeit des Vorgangs in den beiden Vorstellungswelten hat keine reale Bedeutung, so dass eine Uebereinstimmung in den Geschwindigkeiten der subjectiven Zeitläufe und eine reale Coincidenz selbst bei Annahme einer prästabilierten Harmonie unbegreiflich bleibt, weil jedes gemeinsame reale Zeitmaass für gleichmässige Normirung der Geschwindigkeiten der subjectiven Zeitläufe unmöglich ist. Schopenhauer hat diese Frage nach der Art der Vermittelung zwischen correspondirenden Objecten verschiedener Vorstellungswelten stets geflissentlich umgangen, auch da, wo sie ihm nahe genug gelegen hätte (z. B. I. 124). Diese Frage ist deshalb so wichtig, weil bei der Unmöglichkeit ihrer Lösung jede Berechtigung verschwindet, mit einem bestimmten Object meiner Vorstellungswelt, z. B. meinem Pudel, den Begriff einer Beziehung mit einem aus Willen bestehenden Ding an sich (einem Pudelwillen) willkürlich zu verknüpfen, welches doch eingeständenermaassen erstens für mich gar nichts ist, zweitens mit diesem bestimmten Object gar keine reale Beziehung hat und haben kann, und drittens ihm auch in keiner Weise ähnlich sein soll. Wie bei einer so absoluten Beziehungslosigkeit zwischen Object und Ding an sich eine genaue Uebereinstimmung zwischen den concreten Bestimmungen des Vorstellungsobjects und gewissen entsprechenden Modificationen des Willens als Dinges an sich möglich sein soll (Parerga 2. Aufl. § 103 b), ist völlig unbegreiflich. Als reiner Machtspruch aus Verlegenheit erscheint hiernach folgender Ausspruch (II. 216): „Das angeschaute Object aber muss etwas an sich selbst sein, und nicht bloss etwas für Andere: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende

theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum blossen Phantasma wird.“ Die *reductio ad absurdum* ist wohl als Consequenz erkannt, aber nicht die Möglichkeit, ihr zu entgehen, begriffen; denn das Object ist bloss und durch und durch Vorstellungs- oder Bewusstseinsinhalt und weiter gar nichts, so dass es ein Widerspruch ist, dass es ausserdem noch etwas an sich selbst sein soll; es kann aber auch bei Schopenhauer's Prämissen nicht einmal ein reales Correlat zu demselben gedacht werden.

Man sieht also aus diesen Darlegungen, dass Schopenhauer's Versuch, unter Beibehaltung der Kantischen Prämissen auf einem anderen Wege als Kant zum Ding an sich zu gelangen, als durchaus gescheitert betrachtet werden muss, so dass wir ohne die Besorgniss, durch die Beschränkung auf Kant etwas versäumt zu haben, zu diesem zurückkehren können, um so mehr, als selbst Fichte in Bezug auf die Existenz des Ich in starrer Dogmatik befangen, in Bezug auf dessen Essenz aber einer unproductiven Dialectik ergeben ist.

IV.

Die transcendente Ursache.

Kant war von dem Bedürfniss, die Erfahrung zu erklären, ausgegangen; „die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie“ war ihm: „wie ist Erfahrung möglich?“ (I. 507). Er hatte, um diesem in der Natur wurzelnden Erklärungsbedürfniss Genüge zu thun, Annahmen oder Unterstellungen (Suppositionen, Hypothesen) gemacht, welche unter der Voraussetzung, dass es Erfahrung gebe, die Aufgabe hatten, die Möglichkeit dieser Thatsache begreiflich zu machen. Diese Hypothesen sind die transcendente Idealität von Raum, Zeit und Kategorien. Indem nun aber ferner Kant durch seine indirecten Beweise dargethan zu haben glaubt, dass unter jeder anderen Annahme Erfahrung unmöglich, hält er die seinige für unzweifelhaft gewiss, nicht bloss für wahrscheinlich

oder möglich (II. 52, 54), — immer unter seiner dogmatischen Voraussetzung, dass es Erfahrung giebt. Wir haben nun in dem Vorhergehenden an der Hand Kant's die Consequenzen seiner Hypothese Schritt für Schritt verfolgt, wobei wir nur an wenigen Punkten genöthigt waren, eine Correctur eintreten zu lassen, wo nämlich Kant inconsequenter Weise seinen bereits dargelegten consequenten Ansichten selbst widersprach. Diese Betrachtung hat das Resultat ergeben, dass die Annahme, welche den Zweck hatte, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären, die Unmöglichkeit derselben demonstirt hat, da sie alle anscheinende Erfahrung als absolute Illusion erwiesen hat. Wir stehen hiernach vor der Alternative: entweder die Annahmen Kant's behufs der Erklärung sind richtig, dann ist das zu Erklärende falsch und nichtig, oder aber das zu Erklärende ist, dann sind die Kant'schen Annahmen falsch. Im ersteren Falle hört jeder Erklärungsversuch auf, einen Sinn zu haben, und das Erklärungsbedürfniss in der menschlichen Natur wird zur Chicane, wie das ganze Dasein zur Prellerei; im letzteren Falle bleibt die Möglichkeit offen, auf einem anderen Wege zur Erklärung der Erfahrung zu gelangen, vielleicht auf einem Wege, der nur in einer Modification des Kantischen besteht. Ob dann Erfahrung ist, oder ob dies bloss so scheint, das kann nur durch das Gelingen des Erklärungsversuchs entschieden werden, und es ist nur ein Rest des alten metaphysischen Dogmatismus, dass Kant das erstere als selbstverständlich annimmt.

Es wird die Aufgabe dieses Abschnittes sein, zu zeigen, wie Kant selbst diejenige Modification an seiner Annahme vorgenommen hat, welche allein im Stande ist, die Erklärung zu ermöglichen, dass er aber über den Widerspruch, in den er sich durch das striete Festhaltenwollen seines oben dargelegten Standpunktes einerseits und die Anerkennung der Nothwendigkeit einer Modification desselben andererseits versetzt, mit sich selbst nicht in's Reine gekommen ist. Der nächste Abschnitt wird dann zu zeigen haben, dass Kant versäumt hat, die bei einem Theil seiner Principien als nothwendig anerkannte Modification auf die ganze Ausdehnung derselben durchzuführen. Durch die Darlegung dieses von Kant selbst unausgeglichenen Widerspruches in seinen An-

sichten und theoretischen Absichten werden wir den Schlüssel gewinnen zum Verständniss der Thatsache, dass die entgegengesetztesten Auffassungen des Erkenntnissproblems sich auf Kant zu stützen vermögen in dem guten Glauben, nur das vorzutragen, was Kant eigentlich im Grunde seiner Seele hat sagen wollen. Die idealistischen Kantianer halten nämlich an den Grundsätzen von Kant's transcendentaler Aesthetik und Analytik striete fest, suchen das diesen widersprechende Ding an sich durch seine Erklärung als rein negativen Grenzbegriff aus dem System zu eliminiren, und gewinnen so, auf unzweifelhafte Aussprüche Kant's gestützt, ein in sich widerspruchsloses System; aber sie müssen den eigentlichen Sinn der gesammten philosophischen Bestrebungen Kant's verleugnen, welche darauf gerichtet sind, das Verhältniss der Erscheinungswelt und der intelligibeln Welt der Dinge an sich zu durchdringen, und hierzu einen positiven Begriff der letzteren voraussetzen. Die realistischen Kantianer stützen sich ebenfalls auf unzweideutige Aussprüche Kant's und behalten Föhlung mit seiner philosophischen Grundtendenz; aber sie bemühen sich vergeblich, die positive Auffassung der Welt der Dinge an sich mit den Grundsätzen der Kant'schen Erkenntnisstheorie, wie sie in der transcendentalen Aesthetik und Analytik niedergelegt sind, in Einklang zu bringen. Erstere geben ein in sich übereinstimmendes System des Idealismus, das aber nur die eine Seite der historisch treuen Kant'schen Philosophie ist; letztere bewahren besser die historische Treue des Gesamtbildes, vermögen aber nicht, dasselbe widerspruchslos zu gestalten. Wenn der erstere Weg, wie gezeigt, zum absoluten Illusionismus föhrt, so bleibt um eine widerspruchslose Erkenntnisstheorie aus dem Criticismus, zu entwickeln, nur noch der andere Versuch übrig, die von Kant nur andeutungsweise behandelte realistische Seite des Systems consequent durchzubilden, ohne sich um die Widersprüche gegen die idealistische Seite zu bekümmern, um zu sehen, wie weit man damit kommt.

Wir haben gesehen, dass das Problem sich dahin zuspitzt, wie die Wahrnehmung (im Unterschiede von der Einbildung oder Phantasievorstellung) mittelbar eine mehr als subjective Realität erhalten, und dadurch die Würde der Erscheinung bewahren

könne, statt zum blossen Schein herabzusinken. Wir hatten die mögliche Lösung des Problems näher dahin präcisirt gesehen, dass es sich darum handle, ein Transcendentes positiv bestimmen zu können, um die transcendente Beziehung, welche jede Wahrnehmung instinctiv vor der Phantasievorstellung voraus hat, zu einer durch die Wirklichkeit und Correlativität des Transcendenten berechtigten zu machen. Das Vorstellungsobject ist und bleibt mithin bewusstseinsimmanent, gleichviel ob ihm transcendente Beziehung zugeschrieben wird oder nicht, gleichviel ob die ihm zugeschriebene transcendente Beziehung an der positiven Existenz eines transcendenten Correlats eine Berechtigung findet oder nicht. Der Versuch, dem Vorstellungsobject eine transcendente Beziehung zuzuschreiben, d. h. also es zum transcendenten Object zu erheben, bleibt unberechtigt, so lange nicht die Existenz des transcendenten Correlats anderweitig positiv als möglich und wahrscheinlich nachgewiesen ist, — sie bleibt in sich selbst widersprechend, so lange die Unmöglichkeit behauptet wird, die Existenz eines transcendenten Correlats als positiv wahrscheinlich zu erkennen, und so lange jede Möglichkeit einer Relation zwischen dem Immanenten und dem (eventuellen) Transcendenten geleugnet wird, in Folge welcher überhaupt erst von einem transcendenten Correlat des Objects, und damit von einem transcendenten Object, die Rede sein kann. Dies alles haben wir in den vorigen Abschnitten gründlich eingesehen. Es handelt sich jetzt darum, die positive Bestimmung des Transcendenten, die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz, und die Möglichkeit seiner Relation zum Immanenten zur versuchsweisen Aufgabe zu machen.

Da wir bei diesem Versuche keinen anderen Ausgangspunkt haben, als den immanenten Standpunkt, so kann in erster Reihe alle Erkenntniss des Transcendenten nur die Erkenntniss der Relation des Transcendenten zum Immanenten sein, denn nur diese allein kann die Brücke sein, auf welcher wir mit dem Gebiete des Transcendenten einen Verkehr unterhalten können, der uns von der Beschaffenheit desselben indirect unterrichtet. Die reale Relation zwischen beiden Gebieten allein ist der Berührungspunkt, in dem ein Connex zwischen ihnen stattfinden kann; gäbe

es keine solche, so wäre jede Möglichkeit abgeschnitten, dass wir von einer etwa bestehenden Welt der Dinge an sich irgend eine Kunde erlangen könnten, oder dass sie uns irgend etwas anginge. Selbst wenn wir (was unmöglich ist) in diesem Falle noch Kunde von ihr erlangen könnten, so wäre jeder Versuch, eine gedankliche (transcendentale) Beziehung zwischen Objecten und solchen Dingen an sich zu statuiren, ein unberechtigter, willkürlicher und verkehrter, da ihm jede reale Basis fehlte. Es ist also klar, dass, wenn es ein transcendentes Gebiet giebt, dasselbe von uns nur dann erkannt werden kann, und nur dann uns irgend etwas angeht, wenn reale Beziehungen zwischen ihm und unserem Bewusstseinsinhalt stattfinden; ebenso klar ist es, dass die Erkenntniss dieser realen Beziehungen die einzige Kenntniss ist, die wir an und durch sich selbst von den Dingen an sich erlangen können (716), da sie gleichsam Fäden bilden, deren eines Ende wir in der Hand haben, — dass hingegen alle etwaige fernere Erkenntniss von der Welt der Dinge an sich nur durch diese realen Beziehungen zu uns vermittelt sein kann, dass sie stets an diese anknüpfen und nur mit ihrer Hülfe sich erbauen kann.

Es liegt nahe, dass wir den Anknüpfungspunkt für eine solche reale Beziehung mit dem Transcendenten nicht in den vom Verstande zu dem gegebenen Anschauungsstoff spontan hinzugefügten Denkformen zu suchen haben, also auch nicht in den Resultaten dieser logischen Synthesen, den fertig construirten Vorstellungsobjecten, sondern in dem allerursprünglichsten Bewusstseinsinhalt, in demjenigen, was, wenn irgend etwas, instinctiv den Eindruck des Gegebenen macht, also in der Materie der Anschauung, d. h. in der sinnlichen Empfindung. Die Empfindung aber ist nach Kant eine Beschaffenheit oder ein Zustand oder eine Modification des Gemüths, welche auf einer Function der Sinnlichkeit beruht, die ihrerseits wiederum nicht spontaner Natur ist (wie die Verstandesfunctionen), sondern als eine Reaction der Seele auf gewisse empfangene Eindrücke zu betrachten ist, von welchen die Receptivität der Seele afficirt wurde (vgl. I. 380 unten; II. 31, 55, 50, 124, 390 unten). Dass der Sinn oder die Sinnlichkeit durch Eindrücke „afficirt“ werde, ist eine stehende

Wendung Kant's. Unter „afficiren“ kann man nichts anderes verstehen, als eine Handlung auf die zu afficirende Receptivität ausüben (748). Durch die Art und Weise des Afficirtseins ist die Modification, mit welcher die Sinnlichkeit reagirt, d. h. die Art und Stärke (Qualität und Intensität) der Empfindung bestimmt, und da die Empfindung die Materie der Anschauung ist, so ist durch die Art des Afficirtseins die Materie der Anschauung gegeben. — Fragen wir nun: Wer oder was afficirt uns? Wer oder was übt die Handlung auf unsere Receptivität aus, durch welche die Modification unserer Sinnlichkeit bestimmt wird? Die Antwort lautet zunächst nur negativ: es kann nicht das Vorstellungsobject sein; denn das Vorstellungsobject ist erst aus der zu erklärenden Materie der Anschauung durch die Synthesis des Verstandes entwickelt oder aufgebaut worden; es kann also das Abgeleitete nicht dem zu erklärenden Ursprünglichen vorhergegangen sein und dieses hervorgerufen haben. Es würde „sinnenleer“ sein, sich noch besonders dagegen verwahren zu wollen, „dass die Vorstellungen äusserer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äussere Ursachen der Vorstellungen in unserm Gemüthe sein können“, „weil es Niemandem einfallen wird, das, was er einmal als blosser Vorstellung anerkannt hat, für eine äussere Ursache zu halten“ (311). Wäre dasjenige, was die Sinnlichkeit afficirt, wieder nur Vorstellung, immanenter Bewusstseinsinhalt, so unterschiede sich die Wahrnehmung nicht von der Ideenassociation, wo eine Vorstellung immer die andere hervorruft*) und die Entstehung der ersten Wahrnehmung bliebe unerklärbar (Fichte's räthselhafter „Anstoss“).

Es bleibt also, wenn man ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit annimmt, nichts übrig, als das Handelnde dieses Afficirens in einem Transcendenten zu suchen. Hiermit hätten wir also in dem „Afficiren“ die gewünschte Brücke zwischen Transcendentem und Immanentem gefunden (wobei vorläufig dahingestellt bleibt,

*) Fichte freilich treibt es so weit, Kant seiner eigenen Erklärung zuwider so zu interpretiren, als ob nur der vorgestellte Gegenstand — der Wahrheit zuwider — als „uns afficirend“ bloss von uns vorgestellt würde, aber keineswegs uns wirklich afficirte (vgl. „zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ Nr. 6 S. 488).

ob das afficirende Transcendente als Ding an sich oder als Ich an sich zu betrachten sei). Es ist nun aber offenbar, dass diese Handlung des Afficirens, welche einen Eindruck in der Receptivität hervorbringt, und durch diesen eine Empfindung als Modification der Sinnlichkeit hervorruft, nicht füglich anders genannt werden kann, als Causalität. Freilich nicht, wenn man das Wort Causalität auf die Regel einer Verknüpfung von Vorstellungen unter einander beschränkt, wohl aber dann, wenn man unter Causalität das Gesetz einer Verknüpfung von Seiendem überhaupt versteht, wonach, wenn eines gesetzt ist, ein anderes nothwendig mitgesetzt ist (I. 449). Fasst man den Begriff in dieser erweiterten Gestalt, so hindert nichts mehr, denselben auf die nothwendige und gesetzmässige Verknüpfung einer gewissen Handlung eines Transcendenten mit einer gewissen Modification meiner Sinnlichkeit anzuwenden (423). Eine solche Verknüpfung müsste also (da nur ihr eines Ende im Immanenten, sie selbst aber als Verknüpfung schon jenseits des Immanenten liegt) transcendentale Causalität heissen im Gegensatz zur immanenten Causalität, welche nur Verknüpfung von Vorstellungen (Erscheinungen) unter einander ist. Das afficirende Transcendente würde hiernach die transcendentale Ursache der Empfindung sein. Kant braucht hier ganz falsch „transcendentale Ursache“, welches ja wiederum nur eine immanente Ursache, d. h. eine Vorstellung sein würde, an welcher Immanenz die dem Inhalt anhaftende transcendentale Beziehung nichts ändern kann. Ebenso unpassend ist der Ausdruck „intelligible Ursache“, welcher mit Kant's altem Leibnizischen Irrthum zusammenhängt, als ob das Gebiet der reinen Vernunft oder die intelligible Welt zugleich die an sich seiende oder transcendentale Welt wäre, während doch Kant selbst nachweist, dass das Noumenon unintelligibel ist, weil es jenseits des Bewusstseins überhaupt liegt, also gleich transcendent für Sinne wie Verstand ist. Wollte nun jemand bestreiten, dass das Transcendente Ursache sein könne, so wäre dies ganz grundlos, da doch niemand von etwas ihm ganz Unbekanntem behaupten kann, dass ihm ein ihm nicht widersprechendes Attribut nicht zukomme, da niemand von dem, was er nicht kennt, ausmachen kann, was dieses Unbekannte thun oder nicht thun könne (311—312).

Wir haben nunmehr die gesuchte positive Bestimmung für das Transcendente gefunden: es ist die (transcendente) Ursache der Empfindung (also indirect aller Erscheinung). Indem wir die Vorstellung dieser transcendenten Ursache der Empfindung vor unserem Bewusstsein entwickeln, gewinnen wir ein Vorstellungsobject, welches ein Recht hat, transcendental zu heissen, da es sich auf ein positiv-Transcendentes bezieht. Die transcendenten Ursache und dasjenige transcendentale Object, welches ihr Vorstellungsrepräsentant im Bewusstsein ist, sind mithin Correlate; aber sie sind nicht identisch, denn das eine liegt jenseits alles Bewusstseins, das andere in demselben. Kant vergisst dies häufig, und verwirrt beide, indem er behauptet, das transcendentale Object sei selbst die intelligible Ursache der Erscheinung (234 unten, 318, 319), während er doch, wie oben dargethan, selbst nachweist, dass niemals ein Object Ursache der Erscheinung sein könne, weil jedes Object (auch das transcendentale) nur Vorstellung ist, welche Empfindung schon voraussetzt. Kant wird zu dieser Verwechslung einerseits durch seine stereotype Verwirrung des Transcendenten und Transcendentalen, und andererseits durch den Irrthum getrieben, als ob dem empirischen Object ein transcendentales Object zum Grunde läge (also eine Vorstellung der anderen), was eine ganz schiefe Auffassung ist, da jedem empirischen Objecte im Wahrnehmungsact instinctiv die transcendentale Beziehung ertheilt wird, also das empirische Object selbst das transcendentale Object ist, ohne von ihm noch unterscheidbar, oder gar numerisch verschieden zu sein. Dem Object der Einbildungskraft allein fehlt die transcendentale Beziehung; ihm liegt nichts zu Grunde. Dem empirischen oder transcendentalen Object liegt eben etwas Transcendentes zu Grunde, und nichts anderes besagt das Beiwort transcendental. Das zu Grunde liegende Transcendente bedeutet aber nichts anderes als den Grund der Erscheinungen (303), d. h. die transcendenten Ursache derselben. Aehnlich bezeichnet auch Kant die intelligible (transcendente) Welt als das Substrat der (phänomenalen) Körperwelt (I. 479).

Wir können von der transcendenten Ursache oder dem Grund der Erscheinung jedenfalls einige weitere negative Behauptungen

aufstellen, durch die wir dieselbe von den uns unmittelbar bekannten Erscheinungen unterschieden. Zunächst muss dasjenige, was Ursache der Empfindung und durch diese mittelbar des Vorstellungsobjectes sein soll, in seinem Dasein unabhängig sein von der Sinnlichkeit und dem Verstande (II. 208), während die Vorstellungen von beiden abhängig sind. Das Transcendente kann die Function der Causalität oder seine Einwirkung auf die Sinnlichkeit nur dann ausüben, wenn es eine von den subjectiven Functionen unabhängige, „für sich bestehende Wirklichkeit“ besitzt (443), wenn es „vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben ist“ (391), während alle Vorstellungen nur in und mit dem Bewusstseinsact gegeben sind, und höchstens eine in diesem (nicht für sich), bestehende Wirklichkeit haben. So zeigt sich das der Erscheinung zu Grunde liegende als ein Ding an sich selbst (802). Dem verfehlten Beweisversuch auf S. 773 und 686 liegt das richtige Gefühl zu Grunde, dass „die Vorstellung von etwas Beharrlichen im Dasein nicht einerlei ist mit der beharrlichen Vorstellung“, dass unsere transcendenten Vorstellungsobjecte wandelbar und wechselnd, d. h. discontinuirlich und intermittirend sind, während die Dinge an sich, worauf wir sie beziehen, als ununterbrochen seiend gedacht werden, also als stetig und beharrlich, wenn sie zeitlich gedacht würden. Endlich hindert nichts, dass ein und dasselbe Ding an sich als transcendente Ursache verschiedene Bewusstseine auf gleiche Weise afficire, also, gleiche Sinnlichkeiten voraussetzt, in ihnen die gleichen Empfindungen hervorrufe, welche durch gleiche synthetische Verstandesfunctionen zu gleichen Vorstellungsobjecten verarbeitet werden. Auf diese Weise würde sich die qualitative Gleichheit numerisch verschiedener Vorstellungsobjecte in verschiedenen Bewusstseinen bei bewusster transcendentaler Beziehung auf ein und dasselbe (für alle Bewusstseine als numerisch identisch geltende) Ding an sich erklären; „denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes“ (bedeutet hier „Dinges an sich“) „wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie alle übereinstimmen“ (worin ihre Wahrheit besteht) „und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen“

(III. 58). Nur dann, können wir hinzufügen, wenn das numerisch identische Ding an sich die Bewusstseine analog afficirt, nur dann ist eine Correspondenz der Bewusstseine mit einander vermittelt des numerisch identischen, von ihnen allen unabhängigen, beharrlichen Dinges an sich möglich, falls ausserdem noch die zweite Voraussetzung erfüllt ist, dass die Dinge an sich von dem Bewusstsein aus vermittelt des Willens afficirt oder verändert werden können. Nur unter diesen Voraussetzungen ist es möglich, dass mein Bewusstsein überhaupt von der Existenz anderer ihm ähnlicher Bewusstseine etwas erfährt, oder zu deren Annahme eine Berechtigung gewinnt; denn ein unmittelbarer Verkehr zwischen Bewusstseinen kann für diesen Zweck nicht angenommen werden, und der immanente Bewusstseinsinhalt als solcher ohne berechtigte Beziehung auf ein für alle Bewusstseine identisches Transcendentes vermag natürlich keine Vermittelung herzustellen, da er ohne diese transcendente Beziehung ganz in die subjective individuelle Sphäre gebannt bleibt. Wir dürfen aus den angeführten Stellen schliessen, dass Kant durch einen ähnlichen Gedankengang, und durch das instinctive Bedürfniss, die Isolirung des Solipsismus aufzuheben, dazu bewogen wurde, das unabhängige, stetige, numerisch identische Ding an sich nicht fallen zu lassen, und deshalb denjenigen so energisch entgegenzutreten, welche seine Lehre mit dem das Ding an sich verwerfenden Berkeley'schen Idealismus in einen Topf werfen wollten, — ein Standpunkt, dessen volle Consequenzen sich oben enthüllt haben.

Aus diesem Gesichtspunkte hatte Kant schon in der ersten Auflage unumwunden davon gesprochen, dass es die Dinge an sich seien, welche uns durch Vorstellungen afficiren (162, vgl. 288), und hatte ebendasselbst (311—313; 391, 418—423; vgl. 93) die Lehre von der transcendenten Causalität in einer keinen Zweifel übrig lassenden Deutlichkeit vorgetragen. Es ist demnach ein grosser Irrthum, wenn man behauptet, dass Kant diese realistische Seite erst in der zweiten Auflage mehr hervorgekehrt habe; im Gegentheil hat er die Hauptstellen über die transcendente Ursache (311—13 und 391) in der zweiten Auflage unterdrückt, offenbar um den Widerspruch gegen die

transcendentale Analytik nicht länger gar zu grell hervortreten zu lassen. Dass er sich in der zweiten Auflage gegen die Identificirung seiner Lehre mit der Berkeley's verwarht, darin ist er entschieden im Recht, wenn auch die Form seiner Verwahrung verunglückt ist, und er der letzteren im Einzelnen nicht einmal gerecht wird. Im Ganzen scheint mir deshalb die zweite Auflage einen mehr idealistischen Anstrich zu haben, als die erste, besonders weil die Fassung des Abschnitts von der Eintheilung in Phänomene und Noumena schärfer geworden ist in Bezug auf Darlegung der Nichtigkeit des transcendentalen Objects. Freilich ist dieser Unterschied sehr gering, und der Hauptcharacter der zweiten Auflage besteht in dem Versuch, durch Weglassungen nach beiden Seiten die in der ersten Auflage allzu offen liegenden Widersprüche etwas mehr zu verstecken, ohne doch principiell irgend etwas an ihnen zu ändern.

Erst drei Jahre nach der zweiten Auflage lässt sich Kant durch eine den Idealismus tadelnde Kritik Eberhard's zu einer Erklärung provociren, welche zwar nichts anderes, als die erste Auflage, aber dasselbe in noch unzweideutigerer Form sagt. Die Stelle (I. 436) lautet, wie folgt:

„Nachdem er (Eberhard) S. 275 (seiner Polemik) gefragt hat: „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt, und wovon wir keine Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben.“*) — Wir haben aus dieser Stelle die Er-

*) Es ist diese Stelle an und für sich sowohl, als auch ganz besonders im gedanklichen Zusammenhange mit den übrigen in diesem Abschnitt, sowie

läuterung zu entnehmen, dass überall, wo in der Kritik gesagt ist, dass es der Gegenstand oder das Object sei, durch welchen der Stoff der Anschauung gegeben werde (742), oder welcher das Gemüth afficirt (31), hierunter nicht das Vorstellungsobject zu verstehen ist (was Kant, wie oben dargethan, selbst für unmöglich erklärt), sondern das Ding an sich. Es hängt dies mit dem durchgehenden Doppelsinn des Kant'schen Sprachgebrauchs zusammen, wonach sowohl Gegenstand und Object, als auch Ding, Körper, real, ausser uns, objectiv, objective Realität bald im immanentem, bald im transcendenten Sinne gebraucht werden (vgl. das Vorwort), was das Verständniss der Kritik ohne jeden Nutzen oder Nothwendigkeit natürlich ungemein erschwert.

Dass das Ding an sich die transcendente Ursache der Empfindung ist, diese Annahme Kant's haben wir bisher als die einzig denkbare und anscheinend zweckdienliche Hypothese erkannt, um die Erfahrung erklärlich zu machen und durch Gewinnung eines transcendenten Hintergrundes für den Vorstellungsinhalt uns vor dem absoluten Illusionismus (als der unvermeidlichen Consequenz der gegentheiligen Ansicht) zu retten. Wir führten, wohlgemerkt, diese Untersuchung von jenem Standpunkte aus, wo Object und Subject in gleicher Weise nur Erscheinungen sind, hatten also bis jetzt gar keine Veranlassung, die transcendente Ursache für unsere Vorstellungen entweder zu dem Object (Ding) oder zu dem Subject (Ich) in nähere Beziehung zu setzen.

im Anfang des folgenden, von mir citirten Stellen aus Kant, so schlagend und unzweideutig, dass es mir schlechterdings unbegreiflich ist, wie die idealistische Seite des Neokantianismus die Stirn haben konnte, den in Kant zum entschiedenen Durchbruch gelangten transcendenten Realismus einfach zu ignoriren und die Durchbildung des transcendenten Idealismus für die echte und historisch treue Lehre Kant's auszugeben. Nicht nur sprechen die hier zusammengestellten Zeugnisse unwiderleglich für den transcendenten Realismus neben und trotz seinem Idealismus, sondern auch seine aus gelegentlichen Acusserungen zusammenzustellende Metaphysik beruht ganz wesentlich auf der realistischen Seite seiner Erkenntnisstheorie. Zu bewundern ist dabei nur die Naivität, mit der man vor den unbequemen Stellen den Kopf unter den Flügel steckt, da man einsieht, dass deren sophistische Umdeutung doch wohl ein hoffnungsloses Unternehmen wäre.

Es bleibt die Frage offen, ob denn überhaupt mehr als Eine transcendente Ursache für alle unsere Vorstellungen existirt. (Doch ist hier nur von der unmittelbaren und nächsten Ursache der Modification der Sinnlichkeit die Rede, und deshalb die Frage nicht zu verwechseln mit der ganz heterogenen nach der substantiellen Einheit oder Vielheit des den Dingen an sich zu Grunde liegenden metaphysischen Wesens). Giebt es überhaupt nur Eine Ursache, dann ist es gleichgültig, ob wir dieselbe „Ding an sich“, oder „Ich an sich“ nennen, da sie dem Object wie dem Subject in gleicher Weise Ursache ist. Diese Eventualität ist es, welche Kant auf S. 287—288 andeutet, und welche Fichte weiter ausgeführt hat. Da indessen die transcendente Ursache ein für allemal ausserhalb des reinen formalen Idealismus liegt (da sie den Principien der transcendentalen Analytik widerspricht), so scheint es nicht viel Unterschied für den strengen Idealisten zu machen, ob diese Inconsequenz so oder so näher bestimmt wird; daher kann auch die Weglassung dieser Andeutung in der zweiten Auflage nicht für eine Beeinträchtigung des idealistischen Characters angesehen werden. Wer aber so wie so mit dem formalen Idealismus so weit gebrochen hat, dass er eine transcendente Ursache zu supponiren sich genöthigt bekennt, für den wird die Frage von entscheidender Wichtigkeit, ob „unsere Vorstellungen durch den Einfluss äusserer Dinge entspringen, oder durch innere Ursachen gewirkt seien“ (93), oder ob erst eine Combination beider Bedingungen die vollständige oder zureichende Ursache derselben bilde. Das „innere“ und „äussere“ ist hier natürlich nur bildlich zu verstehen; die Frage ist, ob unser (bewusster oder unbewusster) Wille allein die Anschauungen producirt (Fichte), oder ob die Receptivität des Bewusstseins eine absolute sei, welche schlechthin unthätig die Anschauungen über sich ergehen lässt, wie sie ihr gegeben werden, und ohne irgendwie an ihrer Erzeugung mitzuwirken, oder an den gegebenen etwas zu modificiren (Berkeley), — oder ob Production von der einen Seite und Bestimmung der Art und Richtung dieser Production von der anderen Seite zum Zustandekommen der Vorstellungen cooperiren. Kant's gesunder Sinn, der ihn fast überall vor den Extremen schützt, lässt ihn auch hier die rechte

Mittelstrasse erwählen, und deshalb musste er das geistreiche, aber irreleitende Aperçu der ersten Auflage in der zweiten unterdrücken. Schon in seiner Habilitationsschrift vom Jahre 1755 hatte er mit vollster Entschiedenheit erklärt: „Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum), quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, p. demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit“ (I. 38). Dieser Ansicht ist Kant in allen Phasen seines Lebens unwandelbar treu geblieben.

Dass der Wille bei der Vorstellungsproduction betheiligt ist, dies beweist die Selbstaffection des Gemüths, d. h. die Affection der Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft (747), sei es vermittelt bewusster Willkür wie in den Phantasiespielen, sei es vermittelt unbewussten Willens wie in den Träumen und Hallucinationen. Die Unmöglichkeit, letztere von der Sinneswahrnehmung nach subjectiven Kriterien zu unterscheiden, beweist, dass beide in ihrer Entstehung erhebliche Verwandtschaft haben müssen, und keinesfalls *toto genere* verschieden sein können, so dass, etwa wie Berkeley will, die ersteren vom Ich producirt und percipirt, die letzteren aber von einer ganz fremden transcendenten Ursache producirt, dann in fix und fertigem Zustande der Seele imprägnirt und von dieser rein receptiv percipirt würden. Ein so himmelweiter Unterschied ist offenbar unstatthaft. Die Seele muss in beiden Fällen die Anschauung vermöge ihrer Sinnlichkeit selbstthätig produciren, wenn auch diese Productionsfunction nur eine Reaction in Folge der Afficirung ist, die nun allerdings das eine Mal von innen, das andere Mal von aussen kommen kann (750). So werden wir jedenfalls zur Annahme einer inneren Ursache getrieben, welche bei unseren nunmehrigen Auffassungen von Ursache, Substanz u. s. w. sehr wohl das Vermögen der productiven Functionen genannt werden kann. Wollte man aber das Bestehen äusserer Ursachen neben dieser inneren, das Bestehen von Dingen an sich neben dem Ich an sich leugnen, so würde man dadurch von Neuem auf den Solipsismus zurückgeworfen, da die Möglichkeit einer Kunde von anderen Bewusstseinen aufgehoben wäre. Der Solipsismus aber ist offenbar

eine weit schlechtere Hypothese behufs Erklärung der Erfahrung, als die Annahme einer Mehrheit von Bewusstseinen und des Verkehrs derselben durch Dinge an sich.

Berkeley hat nun zwar auch eine innere Ursache (Ich an sich) und eine zweite transcendente Ursache, welche nicht Ich ist; aber dies ist eben jener Eine, für alle Wahrnehmungen identische Producent der durch das Subject passiv percipirten Anschauungen, welcher also in keiner Correlativität zu den Vorstellungsobjecten in dem Sinne steht, dass diese durch die Beziehung auf jene transcendente Ursache eine mittelbare (transcendentale) Realität erhalten, wie es bei correlativen Dingen an sich geschieht. Durch diese Auffassung, die wir nur als Deus ex machina bezeichnen können, wird aber der ganze Nutzen, den man durch die Hypothese einer äusseren Ursache neben der inneren gewinnen wollte, wieder eingebüsst, so dass diese Hypothese als ganz überflüssig, mithin unberechtigt, erscheint, da dann der Fichte'sche Standpunkt von bloss einer inneren Ursache viel einfacher ist und dasselbe leistet.

Ich sagte: der Nutzen für die Erklärung wird eingebüsst; denn indem die Correlativität der einzelnen Dinge an sich mit den einzelnen Vorstellungsobjecten verloren geht, hört wiederum die Möglichkeit des Verkehrs zwischen verschiedenen Bewusstseinen auf, da dem Individuum die Möglichkeit benommen ist, durch sein Handeln auf ein ganz bestimmtes Ding an sich in der Weise einzuwirken, dass ein anderes Individuum sich von dem nunmehr veränderten Ding an sich in veränderter Weise afficirt empfindet. Wenn ich im Stande bin, ein meinem Vorstellungsobject eines Apfels correspondirendes Ding an sich (durch Zerschneiden) derart zu verändern, dass es nunmehr Jeden, der in die Lage kommt, von ihm afficirt zu werden, so afficirt, dass derselbe das Vorstellungsobject von zwei Apfelhälften gewinnt, dann ist die Communication zwischen getrennten Bewusstseinen erklärlich. Wenn hingegen die transcendente Ursache meines Vorstellungsobjects von einem Apfel ein göttliches Wesen ist, so ist die Art meiner Einwirkung auf dasselbe, während ich den Apfel zu zerschneiden glaube, völlig unverständlich, und mein Wille kann höchstens die Gelegenheitsursache für Gott

werden, sowohl in mir, als in anderen Bewusstseinen ein aus zwei Apfelhälften bestehendes Vorstellungsobject an Stelle des vorgestellten ganzen Apfels zu produciren. So kommt Berkeley zu einem Occasionalismus zwischen den getrennten Bewusstseinen, der um nichts besser ist, als des Malebranche Occasionalismus zwischen Geist und Materie, aus dessen Negirung ersterer hervorging, indem die überflüssig gewordene Materie beseitigt wurde. Man kann nicht leugnen, dass Leibniz's prästabilirte Harmonie der Vorstellungsabläufe in verschiedenen Bewusstseinen eine naheliegende Verbesserung des Berkeley'schen Occasionalismus ist, durch welche das geistlose und wunderliche Geschäft des beständigen correspondirenden Zeigerschiebens innerhalb der vielen Bewusstseine, zu welchem Gott durch Berkeley verurtheilt wird, in den kunstvoll vorgeordneten Gang harmonirender Uhrwerke verwandelt wird. Aber in beiden Fällen, mag nun der Deus ex machina in jedem Moment die Vorstellungen der verschiedenen Bewusstseine in einer gewissen Uebereinstimmung produciren, oder mag er bei Erschaffung derselben ein für allemal die individuellen Vorstellungsvermögen so geregelt haben, dass die Vorstellungen in harmonirender Weise verlaufen, — in beiden Fällen ist doch die in den Bewusstseinen liegende Vorstellung des Verkehrs der verschiedenen Bewusstseine ein blosser Schein, eine durch Gott gewirkte Illusion, da die Kunde, die sie von einander erhalten, nicht aus natürlicher Vermittelung, sondern aus wunderbarer göttlicher Eingebung her stammt.

Für diejenigen, welche zwar die Existenz verschiedener Bewusstseine, aber nicht die Existenz von Dingen an sich, die zwischen diesen Bewusstseinen vermitteln, zugeben wollen, bliebe ausser dem Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie nur noch eine einzige Hypothese übrig, nämlich die eines unmittelbaren magischen Einflusses der bewussten Geister auf einander. Der Process wäre dann so zu denken: ich stelle mir vor, dass ich auf einen Apfel handelnd einwirke, indem ich ihn in zwei Hälften zerschneide, und bewirke dadurch, ohne dass ein „Apfel an sich“ existirt, der die Vermittelung bewirken könnte, unmittelbar auf magische Weise, ohne es zu wissen, in einem andern Bewusstsein die Vorstellung, dass sein Vorstellungsobject meines

Leibes sein Vorstellungsobject eines Apfels zu zerschneiden scheint. Der Weltprocess bestände dann in einem solchen System magischer Wirkungen von einem Bewusstsein auf das andere. Freilich hat eine solche Hypothese wenig Aussicht auf Annahme, so lange man sogar die Wirklichkeit und Möglichkeit ausnahmsweiser und seltener magischer Wirkungen von einer Seele auf die andere zu leugnen beflissen ist; auch würde es nicht leicht sein, bei obiger Annahme begreiflich zu machen, worin dann noch der Unterschied der gewöhnlichen, normalen Beeinflussung eines Bewusstseins durch das andere von der ausnahmsweisen, auch jetzt schon magisch genannten Bestimmungsweise bestehen sollte. Immerhin wäre festzuhalten, dass selbst bei solcher Annahme immer schon eine transcendente Causalität vorausgesetzt und auf dieser Voraussetzung die Gesetzmässigkeit des Weltprocesses begründet würde, also selbst bei der Hypothese einer solchen universellen kosmischen Magie die Principien des reinen Idealismus verlassen wären, da dann wenigstens meine Vorstellungen von anderen bewusst-geistigen Persönlichkeiten transcendente Objecte wären, denen correlative Dinge an sich correspondirten. Fragen wir aber, was zu einer so geschraubten Hypothese führen könnte, so wäre es doch nur der berechtigte Widerwille dagegen, dem todten passiven Stoff die Würde eines Dinges an sich zuzuschreiben, und die daraus entspringende Abneigung, den irrthümlich für todten Stoff gehaltenen materiellen Dingen solche Ehre anzuthun. Hier muss man sich nun der Leibnizischen Lehre erinnern, dass es in der Natur keine Sprünge im gewöhnlichen Sinne giebt, d. h. dass der Mensch in stetiger Stufenfolge mit den Thieren, diese mit den Urthieren und Pflanzen und diese mit den Individuen der unorganischen Natur zusammenhängt; daraus folgt nämlich, dass, wenn wir einmal zu unseren Vorstellungen anderer Menschen correspondirende Dinge an sich supponirt haben, wir dasselbe auch für die höheren und niederen Thiere, für die tiefstehendsten Organismen, ja sogar für die Individuen der unorganischen Natur (die Molecüle und Atome) thun müssen, und dass wir allen genannten Stufen ebenso gut wie den Menschen eine selbstständige (d. h. von unserer Bewusstseinsthätigkeit unabhängige) Existenz als psychische Individuen zugestehen müssen.

Die hiergegen etwa aus dem vermeintlich mangelnden Bewusstsein der niederen Stufen geschöpften Einwendungen sind in doppelter Hinsicht unhaltbar, erstens weil wir dies gar nicht wissen können, sogar Grund haben, zu vermuthen, dass selbst die Atome mit der Innerlichkeit eines wenn auch sehr inhaltsarmen Bewusstseins begabt sind, zweitens aber, weil mit der Erkenntniss von der Bedeutung des unbewussten Seelenlebens sogar ein thatsächlich fehlendes Bewusstsein kein Grund mehr sein würde, um die Existenz als psychisches Individuum zu bezweifeln. Ist erst die Materie als Coordination von psychischen Individuen (Atomen — gleichviel ob mit oder ohne Bewusstsein) begriffen, so verschwindet jede Furcht vor einem an und für sich seienden todtten Stoff. So weit war Leibniz in seinem Verständniss auch schon gelangt; er begriff nur nicht, dass der Charakter des magischen Einflusses verschwindet, sobald man die Vermittelung der leiblichen Seite der psychischen Individuen in Anspruch nimmt, und allen Verkehr der Bewusstseine unter einander auf einen gesetzmässigen influxus physicus ihrer leiblichen Organismen (vermittelst der mechanischen Einwirkungen der dieselben constituirenden Atome auf einander) zurückführt. Erst mit diesem Schritt reisst man sich völlig von der Magie los und kehrt in das Gebiet der Naturgesetze zurück, freilich in dasjenige einer durchweg transcendenten Causalität der an sich seienden Naturindividuen niederer und höherer Ordnung, nicht in das von den Idealisten gefabelte Gebiet einer immanenten naturgesetzlichen Causalität der subjectiven Erscheinungen unter einander.

Es ist also klar, dass eine wirkliche Vermittelung zwischen den verschiedenen Bewusstseinen nur durch Dinge an sich stattfinden kann, welche durch ihre transcendenten Causalität in activer und passiver Hinsicht (durch ihr Leiden und Wirken) den Verkehr von einem zum anderen vermitteln, wobei angenommen wird, dass der zu dem einen Bewusstsein gehörige Leib als Ding an sich, vom Willen gelenkt, entweder direct oder durch Vermittelung anderer Dinge an sich, zunächst auf den zum anderen Bewusstsein gehörigen Leib als Ding an sich wirkt, wodurch nun erst letzteres Bewusstsein afficirt wird. Ohne diese nähere Ausführung ist die Hypothese von äusseren transcendenten Ursachen werthlos,

also berechtigungslos; nur so vermag sie mehr zur Erklärung der Erfahrung zu leisten, als die Hypothese von bloss inneren Ursachen (Fichte); nur so vermag sie die Erfahrungsthatsache auf natürlichem Wege zu erklären, dass in unserem Bewusstseinsinhalt sich Vorstellungen finden von, den unserigen ähnlichen, Bewusstseinen und Charakteren, mit einem Worte Vorstellungen von Personen ausser uns. Wir haben gesehen, dass auch Kant als transcendentes Correlat eines jeden auf' mehr als subjective Realität Anspruch machenden Vorstellungsobjectes (also auch der Vorstellung des eigenen Leibes) ein unabhängiges, an sich seiendes, stetiges und numerisch identisches Ding supponirt, welches im Stande ist, seinerseits eine Causalität auszuüben auf die innere Ursache unserer Vorstellungen. Weiter jedoch ist er in seinen Erklärungsversuchen nicht gegangen; die naheliegende Consequenz hat er nicht gezogen, dass, wenn das Ding an sich auf das Ich an sich wirken kann, dieses auch auf jenes wird wirken können, obgleich sie als seine Ansicht vorausgesetzt werden muss, wenn man bedenkt, dass diese letztere Causalität nur die Umschreibung von „handeln“ ist, während alle in Vorstellungsobjecten hervorgerufene Veränderung ohne correspondirende Veränderung im Ding an sich nur ein Spiel mit Vorstellungen ist, das niemals die Sphäre der Subjectivität überschreitet, also nicht Handlung heissen kann. Noch ferner hat jedenfalls Kant der Gedanke gelegen, dass, wenn die Dinge an sich auf das Ich an sich wirken können, sie wohl auch auf einander werden wirhen können, und dass ohne diese Annahme, dass die Dinge an sich auf einander wirken können, wiederum jeder Verkehr zwischen zwei Bewusstseinen unmöglich gemacht würde. Denn wenn das Ding an sich meines Leibes durch seine Handlung des Handschlags nicht im Stande wäre, eine transcendente Causalität auf das Ding an sich des Leibes meines mir begegnenden Freundes auszuüben, so wäre nicht mehr ersichtlich, auf welche Weise mein Wille, ihm die Hand zu reichen, in seinem Bewusstsein die Vorstellung sollte erzeugen können, dass ich ihm die Hand gegeben habe. Noch complicirtere Processe transeendenter Causalität unter verschiedenen Dingen an sich sind natürlich bei solchem Verkehr zwischen zwei Bewusstseinen erforderlich, der

nicht wie beim Handschlag durch directe Berührung beider Leiber an sich, sondern (wie z. B. beim Austausch telegraphischer Depeschen) durch zahlreiche auf einander folgende Vorgänge und Geschehnisse vermittelt ist. Indessen räumt Kant in Bezug auf die transcendente Causalität doch wenigstens so viel ein, dass das in immanenter Hinsicht Unbedingte doch wiederum ein in transcendenten Hinsicht Bedingtes und „von fremder Ursache Abhängiges“ (174) sein könne, und jedenfalls durch das (auch in transcendenten Hinsicht und somit) absolut Unbedingte bedingt sei, insofern nämlich die Welt der Dinge an sich von Gott geschaffen sei (VIII. 234).

Das Resultat dieses Abschnittes ist Folgendes: Wir hatten gesehen, dass die Principien des formalen Idealismus, speciell das Verbot, von den Kategorien einen transcendenten Gebrauch zu machen, folgerichtig zum absoluten Illusionismus führte, wodurch rückwärts die Geltung dieser Principien mehr als zweifelhaft wurde; jetzt aber haben wir gesehen, dass wir, von dem Zwange dieser Grundsätze befreit, in der transcendenten Ursache der Empfindung eine Hypothese gewonnen haben, welche sich zur Erklärung der Erfahrung höchst fruchtbar erweist, und immer mehr erweisen wird. Bis jetzt wissen wir zwar von dem Dinge an sich noch nicht viel, ausser dass es wirklich existirt, und wirkt (Wirklichkeit, Dasein, Causalität), und sich von dem Vorstellungsobject unterscheidet durch die Ununterbrochenheit seines Daseins, durch seine Unabhängigkeit vom Bewusstsein, und durch seine numerische Identität den vielen Bewusstseinen gegenüber. Von einer Aehnlichkeit des Dinges mit dem Object ist vorläufig noch keine Rede.

Ehe wir zur weiteren Untersuchung der Beschaffenheit des Dinges an sich übergehen, wollen wir im nächsten Abschnitt betrachten, wie und mit welchem Erfolge Kant versucht hat, den Widerspruch seiner transcendenten und immanenten Causalität zu beseitigen, — denn an die Kategorien der Wirklichkeit und des Daseins hat er gar nicht einmal gedacht, ebenso wenig daran, dass der Begriff des Afficirens und der Ursache nothwendig „auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft,

und dadurch auf den Begriff der Substanz“ führt (172), was, wenn Kant es gar für die immanente Causalität behauptet, doch gewiss für die transcendente erst recht gilt.

V.

Transcendente und immanente Causalität.

In der Kritik der reinen Vernunft zeigt sich keine Stelle als durchdrungen von dem Bewusstsein, dass die Hypothese der transcendenten Ursache im schneidendsten Widerspruch steht mit dem Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien, vielmehr begnügt sich Kant in diesem Werke mit der schon erwähnten Bemerkung, das erstere Hypothese offenbar in sich widerspruchlos sei, da niemand sagen könne, welche Attribute einem schlechthin Unbekannten zukommen oder nicht zukommen (311—12). Wohl aber hatte sich Kant diesen Widerspruch bereits zum Bewusstsein gebracht, als er die Kritik der praktischen Vernunft schrieb. Er bricht hier definitiv mit dem Standpunkt der transcendentalen Analytik, indem er an deren Eintheilung der Kategorien in mathematische und dynamische anknüpft, und nur für erstere das Verbot des transcendentalen Gebrauchs bestehen lässt, für letztere aber dasselbe umstösst und in sein Gegentheil verkehrt. Die mathematischen Kategorien (der Grösse und Qualität) gehen „bloss auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objecte“ (als Erscheinungen), die dynamischen Kategorien (Causalität und Nothwendigkeit) „auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte“ (d. h. ihrer realen Correlate, der Dinge an sich). Die ersteren enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, welche deshalb aus der immanenten Erscheinung in Raum und Zeit niemals heraustreten kann; die letzteren „erfordern diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Syn-

thesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes“ (soll heissen: Dinges) „zu der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukommen vorgestellt werden solle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität, als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte“ (d. h. das in immanenter Beziehung Unbedingte) „obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligiblen Welt zu setzen, und die Synthesis transcendent zu machen“ (VIII. 236 bis 237). Die Möglichkeit und Erlaubtheit dieser transcendenten Synthesis setzt Kant hier als in der Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen voraus; es komme nun bloss darauf an, ob man Grund habe, eine solche Hypothese als positiv gerechtfertigt zu betrachten (VIII. 237). Dies betraf aber zunächst nur die Kategorie der Causalität. Kant hat aber auch die der Nothwendigkeit als einer transcendenten Synthesis fähig bezeichnet, aber mit dem Unterschiede, das unmittelbar nur die Causalität uns gestattet, das Transcendente zu erreichen, während die andere Kategorie selbst erst vermittelt der Brücke der Causalität sich zu einem Gebrauch im Gebiete des Transcendenten hinüberschwingen könne (VIII. 238). Die Causalität allein erreicht also die Existenz des Transcendenten vermittelt der Bestimmung der transcendenten Ursache; erst auf dieser Basis tritt eine andere Kategorie, die an und für sich unfähig ist, das Transcendente zu erreichen, als nähere Bestimmung hinzu.

Nun sollte man aber meinen: wenn eine Kategorie der Modalität durch ihre Unfähigkeit, das Transcendente von selbst zu erreichen, nicht gehindert wird, der transcendenten Ursache als nähere Bestimmung zu dienen, so müssten in derselben Weise auch die Kategorien der Quantität und Qualität durch ihre Unfähigkeit, das Transcendente von selbst zu erreichen, nicht gehindert werden, der transcendenten Ursache als Bestimmung zu dienen. Und mehr als die Unfähigkeit, das Transcendente von sich selbst aus zu erreichen, kann ihnen ja Kant auch nicht vorwerfen, um sie (im Unterschiede von der Nothwendigkeit)

auf immanenten Gebrauch zu beschränken. Dieser naheliegende Gedanke von der Hinfälligkeit seiner Unterscheidung ist jedoch Kant nicht beigefallen, noch weniger seine eigene Ansicht, nach welcher gerade und ausschliesslich die Kategorien der Modalität das Besondere an sich haben, „dass sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im Mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken“ (II. 183—184), — eine Eigenthümlichkeit, welche gewiss den Kategorien der Quantität und Qualität weit mehr Aussicht verleiht, zur Bestimmung des „An sich Seienden“ verwendbar zu sein, als denen der Modalität. Hiernach müssen wir annehmen, dass hinsichtlich aller Kategorien der Widerspruch zwischen dem Verbot transcendenten Gebrauchs und der Praxis Kant's zu Gunsten der letzteren entschieden ist und mit thatsächlicher Umstossung des Verbots geendet hat.

Der Widerspruch, in welchem die Grundsätze der transcendenten Aesthetik und Analytik einerseits und die Annahme der transcendenten Ursache andererseits stehn, ist von Aenesidemus an stets als der schwächste Punkt des Kant'schen Criticismus anerkannt worden und nur unklare, zur Halbheit neigende Köpfe haben sich bemüht, denselben zu verwischen, während die energischeren Idealisten, wie Fichte, Schopenhauer und neuerdings Kuno Fischer in seiner Darstellung Kant's, die Rettung nur in der Elimination der einen Seite dieses Widerspruchs, und zwar des realistischen Elements der transcendenten Ursache, gesucht haben. Sie hatten dabei das für sich, dass Kant selbst dieses realistische Element nur andeutungsweise und gelegentlich berührt hat und selber vor dessen Consequenzen zurückgeschreckt ist, während er seine idealistischen Principien in behaglicher Breite systematisch ausgeführt hat. Dies war auch ein Nebengrund, weshalb die vorliegenden Untersuchungen zuerst die idealistischen Lösungsversuche des Erkenntnissproblems kritisch behandelten, wenn schon der Hauptgrund natürlich darin bestand, dass erst der Irrweg bis zu Ende durchlaufen sein muss, ehe man den allein übrig bleibenden richtigen Weg mit dem Bewusst-

sein einschlagen kann, dass er allein der rechte, zum Ziele führende sein muss. *)

Nachdem wir uns von dem unvereinbaren Widerspruch zwischen den Grundsätzen der transcendentalen Analytik und der Annahme einer transcendenten Ursache überzeugt, und gesehen haben, wie Kant selbst sich nach erlangter Einsicht in diesen Widerspruch zum thatsächlichen Widerruf der transcendentalen Analytik gezwungen fühlte, kommen wir zu der zweiten schwierigen Frage, ob und wie die transcendente Causalität wenigstens mit der von Kant und seiner idealistischen Schule angenommenen immanenten Causalität (d. h. dem zureichenden Verursachtsein der subjectiven Erscheinungen durch einander) ohne Widerspruch vereinbar sei. — Nach dem „Grundsatz der Erzeugung“, oder, wie die 2. Aufl. sagt, nach dem „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität“ ist jede Wahrnehmung oder Erscheinung durch die vorhergehende bedingt nach einer all-

*) Es wird jetzt auch einleuchten, weshalb wir in den ersten drei Abschnitten sorgfältig uns jeder Hindeutung auf dasjenige Bewusstsein einer mehr als bloss subjectiven Realität der subjectiven Erscheinung zu enthalten hatten, welches aus dem instinctiven Gefühl entspringt, dass die Materie der Anschauung uns von aussen gegeben sei. Denn dieses an sich richtige Gefühl besagt doch eben, wenn man es begrifflich analysirt, wie wir S. 54 ff. gethan haben, nichts anderes, als dass wir instinctiv eine äussere, d. h. transcendenten Ursache der Erscheinung supponiren, durch Beziehung auf welche die Erscheinung für unser Bewusstsein eine mittelbare (transcendentale) Realität erlangt; sobald man annähme, dass es weniger als dies besagte, dass z. B. das Gegebensein der Anschauung auf ein nicht transcendent, sondern immanent gedachtes „Aussen“ zu beziehen sei, so würde das Gefühl sowohl falsch und in sich widersprechend als auch unfähig zur Begründung einer mehr als subjectiven Realität werden, denn alsdann würde das „Gegebensein“ ein nur subjectiv bestimmtes sein, dessen Bestimmung sich eben nur unbewusst vollzieht. Auf das „Gegebensein der Materie der Anschauung“ als Grundlage der mehr als subjectiven Realität der Erscheinung dürfen sich also solche Kantianer, welche die transcendenten Ursache leugnen, nicht berufen, sondern nur solche, welche das Afficirtwerden der Sinnlichkeit durch die transcendenten Causalität des Dinges an sich zugeben, und damit die Gültigkeit der transcendentalen Analytik beseitigt haben. Letztere aber werden dann keinen Anstand zu nehmen haben, mit mir Hand in Hand von dieser zugestandenen Voraussetzung aus weiter zu gehen.

gemeinen und nothwendigen Regel der Verknüpfung; wenn die Erscheinung, die als Ursache genommen wird, vorhergeht, so folgt unausbleiblich und nothwendig die andere Erscheinung, welche Wirkung genannt wird (II. 159). Ihr Ausbleiben ist unmöglich, sobald nur die erstere Erscheinung gesetzt ist; die vorhergehende Erscheinung ist also die zureichende oder vollständige Ursache der nachfolgenden; d. h. „alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müssten in einer möglichen Erfahrung“ (Anschauung) „angetroffen werden“ (424), oder anders gesagt: alle Erscheinungen, auch dann, wenn sie Wirkungen der reinen praktischen Vernunft sein sollen, „müssen doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen“ (d. h. ohne Rest) „erklärt werden können“ (428). Dieses Gesetz der immanenten Causalität, nach welchem der zureichende Grund jeder Erscheinung in der Erscheinung liegt, darf durch keine Ausnahme geschwächt werden, so dass etwa bei gewissen Erscheinungen die immanente Causalität aufhörte und die transcendente an ihrer Statt einträte (427). Aber neben und unbeschadet dieser immanenten Causalität soll doch jede Erscheinung ohne Ausnahme zugleich auch die Wirkung „der ursprünglichen Handlung“ einer transcendenten Ursache sein (427). Diese transcendente Causalität steht ganz ausserhalb der Kette der immanenten Bedingungen (424), und zwar wird sie nicht als eine Concurrrenz der immanenten Causalität angesehen, welche durch Cooperation oder durch Conflict mit dieser die Wirkung als combinirtes Product zu Stande bringt, sondern sie wird ebenfalls an sich selbst als vollständig betrachtet (435). Auch die transcendente Ursache ist zureichender Grund der Erscheinung. Wir haben also nun statt einer zwei zureichende Ursachen für jede Erscheinung, deren eine innerhalb, die andere ausserhalb des Bewusstseins liegt, deren eine mit ihren Vorgängern und Nachfolgern eine stetige Kette bildet, die andere nicht. Eine und dieselbe Erscheinung wird durch ihre immanente Ursache vollkommen und ohne Rest als A bestimmt, und durch ihre transcendente Ursache vollkommen und ohne Rest als B bestimmt; soll dies kein Widerspruch sein,

so muss, da die Erscheinung nur Eine mit sich identische ist, $A = B$ sein. Da sich dies bei jeder Erscheinung unauthörllich wiederholt, so kann die Gleichheit von A und B nicht Zufall, sondern nur prästabilirte Harmonie sein. Dann ist es aber auch nur scheinbar, dass die transcendente Ursache ein absoluter Anfang ist, denn sie als Ursache, d. h. nach der nothwendigen Art ihres Wirkens, ist ja so präformirt, dass sie mit der nothwendigen Wirkung der immanenten Ursache übereinstimmen muss, weil sonst der Widerspruch entstände; also ist die Freiheit der Initiative trügerischer Schein, da die einzig mögliche Art des Wirkens der transcendenten Ursache an der nothwendigen Wirkung der vorhergehenden immanenten Ursache abgelesen werden kann, wie die Zeit, welche eine verdeckte Uhr zeigt, an einer offen stehenden abgelesen werden kann, wenn man weiss, dass beide übereinstimmend gehen.

Indem die Freiheit der transcendenten Ursache sich als Illusion erweist, verschwindet für Kant das praktische Interesse, welches er an dieselbe knüpfte, und es bleibt nur das theoretische übrig, welches ihn dazu geführt hat, eine transcendente Ursache für das Gegebensein der Empfindung zu supponiren. Räthselhaft erscheint der Werth, den Kant auf die praktische Seite seiner irrthümlichen Hypothese legte, dabei in sofern, als er selbst auf S. 432 anerkennt, dass bei der absoluten Verborgtheit des intelligibeln Wesens unserer selbst doch „unsere Zu-rechnungen nur auf den empirischen Character bezogen werden können“, wo dann in der That der praktische Nutzen der Hypothese eines intelligibeln Characters hinter dem empirischen unerfindlich wird, da doch das praktische Interesse mit der Zu-rechnungsfrage wesentlich erschöpft ist. Die Lösung des Räthsels liegt darin, dass Kant auch hier seinem alten Leibnizischen Fehler treu bleibt, das Transcendente mit dem Intelligibeln zu verwechseln und praktische Impulse der vernünftigen Reflexion, die doch auch nur Bewusstseinsinhalt, d. h. immanent sind, für Hineinragungen des Transcendenten in das Immanente zu halten. Kant geht darin so weit, zu leugnen, dass die Aeusserungen unserer reinen Vernunft der Zeitfolge unterworfen seien (433) — als ob wir

nach Kant eine andere Vernunft hätten, als eine discursive, d. h. zeitlich auseinandergezogene!

Wir kommen hierbei auf den ungeheuerlichsten Punkt in Kant's Theorie der transcendenten Causalität, nämlich auf seine Behauptung, dass dieselbe zeitlos sei (425, 433). Wo keine Zeit ist, ist kein Geschehen, keine Veränderung, also auch keine Verknüpfung einer Veränderung mit einem Prius derselben als ihrer Ursache möglich (425). Mit dem Worte Causalität ist schlechterdings kein Begriff zu verbinden, wenn man die Zeit eliminirt. Was Kant von der Gemeinschaft als einer Form der Causalität des Zugleichseins gesagt hat, ist in seiner unlogischen Beschaffenheit von Schopenhauer hinreichend blossgelegt (W. a. W. u. V. I. 544—549), und würde ausserdem ein solches Zugleichsein doch nicht die Zeitlichkeit des ganzen Vorganges ausschliessen. Aber auch Kant selbst würde keineswegs seine Kategorie der Gemeinschaft auf das Verhältniss der transcendenten Ursache zu dem von ihr Bewirkten anwenden wollen, da ja alsdann das Transcendente rückwärts auch ein immanent Bedingtes wäre, was Kant bestreitet. Was die Hypothese der transcendenten Causalität mit der einen Hand bieten will, zerstört mit der anderen Hand die Forderung der Zeitlosigkeit. Wir brauchen die transcendenten Ursache, um überhaupt ein Transcendenten zu gewinnen, um dem absoluten Illusionismus zu entgehen. Diese transcendenten Ursache kann unmittelbar nur die Ursache der Sinnesempfindung sein, und mag nun Kant's Ausdruck: „Afficiren“ wohl oder übel gewählt sein, so steht so viel fest, dass das Bewirken der Empfindung von Seiten des Transcendenten nur als Function, d. i. Handlung, Thätigkeit (173), Actus, gedacht werden kann, alles Begriffe, die die Zeit bereits in sich schliessen. So spricht denn Kant auch beständig von der transcendenten Causalität als von einer „Handlung“, aber er möchte die Zeit dadurch aus dem Transcendenten eliminiren, dass er diese Handlung wohl von ihm, aber nicht in ihm anfangen lässt (425). Dabei kann man nichts anderes verstehen, als dass die ganze zeitliche Handlung der Causalität schon in's Immanente hereingezogen werden soll. Dies ist aber thatsächlich falsch. Denn alles Bewusstwerden beginnt erst mit dem ersten

Stoff der Empfindung, welchen es als einen ihm fertig Gegebenen vorfindet, woraus unmittelbar erhellt, dass die Thätigkeit, welcher derselbe entspringt, nicht zum Bewusstseinsinhalt, also nicht zum Immanenten gehört. Was aber jenseits des Immanenten liegt, das ist eben das Transcendente, also gehört der Act des Bewirkens der Empfindung bereits zum Transcendenten. Hält man dies fest, so ist der Unterschied des „Anfangens von ihm oder in ihm“ bedeutungslos, denn man nennt eben ein Ding zeitlich, insofern seine Thätigkeit zeitlich ist, ohne damit bestreiten zu wollen, dass das handelnde Wesen in demselben, abstrahirt von seiner Thätigkeit und betrachtet in seinem reinen Sein, ein nicht selbst in den Strudel der Zeit eingehendes sein könne.

Wir stehen hiernach vor der Alternative: entweder die transcendente Causalität ist zeitliches Geschehen ebenso gut wie die immanente, oder wir haben in der Hypothese der transcendenten Ursache einen undenkbaren Begriff conceipirt, der keinesfalls etwas erklären kann, und uns mithin auf den absoluten Illusionismus zurückwirft. Die Wahl kann nicht zweifelhaft sein. Man erinnere sich hierbei dessen, was wir (s. o. S. 38—40) bei Betrachtung des transcendenten Subjects dargethan haben, dass jeder Versuch einer Erhebung über den wesenlosen und in sich unwirklichen Schein des Bewusstseinsinhaltes unmöglich ist, so lange man an der Kant'schen Theorie (an der auch Schopenhauer scheiterte) festhält, dass Function (Veränderung u. s. w.) nur zu sein scheint, aber nicht ist.

Schon dadurch wird die transcendente Causalität (auch abgesehen davon, dass sie als Geschehen eine gewisse Zeit erfüllt) zur Zeitlichkeit verurtheilt, dass sie, um diese bestimmte Empfindung bewirken zu können, in einem ganz bestimmten Zeitpunkte (der Zeitreihe der im Bewusstseinsinhalt vorgehenden Veränderungen) einsetzen, d. h. ihre Thätigkeit anheben muss. Gesetzt nämlich, alles Transcendente, auch die transcendente Causalität, wäre unzeitlich, so würde ihr Eingreifen sich zu jedem Punkte der subjectiven Zeitreihe gleich verhalten, und es wäre unmöglich, eine bestimmte Beziehung zwischen einem gewissen Zeitpunkte der nur subjectiven Zeitreihe (die nach Kant für das

Transcendente nicht existirt — 45) und einem bestimmten Act des transcendenten Eingreifens herzustellen.

Indem wir die Nothwendigkeit anerkennen müssen, die transcendente Ursache ebenfalls als zeitlich aufzufassen, wie die immanente, wird die oben erwähnte prästabilirte Harmonie zwischen beiden Ursachen nur noch wunderlicher. Da wir der transcendenten Ursache behufs Erklärung der Empfindung nicht entbehren können, dürfte es sich wohl lohnen, doch einmal Kant's immanente Ursache auf ihre Berechtigung zu prüfen. Bekanntlich hat schon Schopenhauer die Beweisführung Kant's angegriffen (4fache Wurz. d. Satzes v. zur. Gr. § 23); ich werde nicht nur die Einwendungen desselben zu wiederholen, sondern auch noch weitere hinzuzufügen haben.

In erster Reihe ist zu bemerken, dass bei der rein immanenten Succession von Erscheinungen von dem Unterschiede einer subjectiven oder objectiven Folge (164—165) gar nicht die Rede sein kann, weil hier alles in ganz gleichem Sinne subjectiv und objectiv ist. Nicht nur ist es für mich ganz ebenso wohl eine objective Begebenheit, wenn ich die Wahrnehmung empfangen, dass mein Auge die Contouren eines Hauses entlang gleitet, oder dass ein Kahn den Strom hinabgleitet, es ist sogar eine objective Begebenheit, wenn ich durch den inneren Sinn constatire, dass bei fixirter Augenstellung meine Aufmerksamkeit die Contouren des unverrückten Bildes von dem Hause entlang läuft. Das Vermögen meiner Willkür, die Reihenfolge zu ändern, hat mit der Auffassung der einmaligen Begebenheit als einer in dieser Reihenfolge gegebenen unmittelbar gar nichts zu thun. Dass die subjective Zuthat einer gewissen Verknüpfungsart der Vorstellungen diesem nimmermehr eine objective Realität verleihen könne, wie Kant will, haben wir schon im ersten Abschnitt gesehen.

Das Causalitätsgesetz soll nach Kant die Reihenfolge der Vorstellungen der Willkür entziehen und zu einer zwangsweisen machen, d. h. es ist nun nicht mehr meiner Willkür überlassen, ob ich erst A und dann B vorstelle, oder erst B und dann A; ob ich aber gezwungen sein werde, diese beiden concreten Vorstellungen in dem gegebenen Falle in der Ordnung: A, B oder in der: B, A zu verknüpfen, davon sagt das abstracte allgemeine

Gesetz nichts, davon kann es nichts sagen, weil es in seiner Allgemeinheit mit der concreten Bestimmtheit des Falles gar nichts zu thun hat. Welche Ordnung ich gezwungen bin vorzustellen, werde ich erfahren, wenn ich es probire; das Gesetz sagt nur, dass diese Ordnung eine nothwendige sein wird. Aber doch soll die Kategorie der Causalität, als vom Verstande a priori erzeugte Denkform hinreichen, um die Reihenfolge durch ihr Hinzutreten zu den gegebenen sinnlichen Anschauungen zu bestimmen; sie, und nur sie allein soll entscheiden, ob A, B, oder ob B, A; denn dazu ist sie ja als Erklärung herangezogen (164). Die Aufgabe, welche die reine Denkform des Verstandes lösen soll, geht offenbar über ihren Bereich; die Erklärung aus der Subjectivität der reinen Verstandesform muss sich sofort als unzulänglich erweisen, sowie man auf die concrete Bestimmtheit eines gegebenen Falles Rücksicht nimmt, wo das Wie des gefühlten Zwanges immer nur empirisch zu begründen ist. Wäre aber Kant's Auffassung richtig, so wäre doch bei der nothwendigen Folge A, B nicht mehr A als Ursache, als das Bedingende oder Bewirkende von B zu bezeichnen, denn Kant stellt ja die Sache so dar, als ob A und B beide schon da wären, und der Vorrang des einen oder des anderen in der Zeit nur durch das Verknüpfungsgesetz festgestellt würde, so dass also A und B ihrem Dasein nach keinenfalls Folgen von einander, ihrer Ordnung nach aber auch bloss coordinirte Folgen aus der sie gemeinsam bedingenden Regel wären. Es wäre bewusste Selbsttäuschung, hier noch von Ursache und Wirkung, statt von Prius und Posterius zu sprechen, — was sie auch erst durch die Denkform geworden sind, nicht von selbst sind. Wie man es sich vorstellen soll, dass erst das Causalitätsgesetz dem vorhandenen Anschauungsstoff seine Ordnung in der Zeit anweist, wird völlig unverständlich, sobald man auf die gesammte Vorstellungsreihe eines ganzen Menschenlebens reflectirt; es würde die Kant'sche Annahme alsdann mindestens die Hülfshypothese involviren, dass das Causalitätsgesetz es sei, welches den beständig vorhandenen (aber nicht im Bewusstsein liegenden) Stoff sämmtlicher das Leben erfüllenden Anschauungen in einer von ihm bestimmten Ordnung nach und nach in's Bewusstsein ruft.

Sehen wir mithin, dass die reine Verstandesform der Causalität nur bewirken kann, dass die Vorstellungen in irgend einer nothwendigen Ordnung sich folgen, nicht aber in was für einer Ordnung sie sich nothwendig folgen müssen, so bleibt die Art und Weise dieser Ordnung eine in Bezug auf das immanente Causalitätsgesetz zufällige, wie sehr sie auch als Ordnung überhaupt nothwendig sein mag. Dann fehlt mir offenbar jede immanente Garantie, dass die nothwendige Ordnung A, B, welche ich in diesem gegebenen Falle erfahren habe, sich nicht im Wiederholungsfalle umkehrt, da sie ja dabei als Ordnung immer nothwendig bleiben, also beide mal in gleicher Weise als Vorstellungszwang empfunden werden kann. Es ist klar, dass Kant's Ansicht, welche nur das Dass, nicht das Was der Nothwendigkeit erklärt, in keiner Weise für die Allgemeingültigkeit einer bestimmten Art der Aufeinanderfolge zwischen bestimmten Erscheinungen bürgen kann, worauf es ihr doch wesentlich ankommt.

Wir sahen schon oben, dass die aufeinander folgenden Vorstellungen A und B weder ihrem Dasein und Inhalt nach, noch ihrer Ordnung nach von einander abhängig sind; denn in ersterer Beziehung ist der Stoff der Anschauung von aussen, d. h. nicht von einer anderen Anschauung, gegeben, in letzterer Beziehung sind sie gleichmässig vom Causalitätsgesetz, also nicht von einander abhängig. Wir mussten hiernach anerkennen, dass es falsch ist, ein Abhängigkeitsverhältniss von einander in diese nach nothwendiger Ordnung sich folgenden Vorstellungen hineinzutragen, mag man dasselbe durch „Ursache und Wirkung“ oder irgend sonst wie bezeichnen wollen. Diese Consequenz der Kant'schen Theorie ist ganz evident. Nach Kant fühlt der Mensch den Zwang der Vorstellungsordnung, der durch eine in ihm selbst liegende Regel der Verknüpfung bedingt ist, und nur durch eine offenbare Unüberlegtheit trägt er die Vorstellung einer Abhängigkeit oder Bedingtheit durch einander in die sich folgenden Vorstellungen hinein.

Aber halt! Thut denn nicht etwa Kant dem Menschen mit letzterer Behauptung Unrecht? Nennt der Mensch wirklich je zwei sich in einer durch seine Willkür nicht zu ändernden Ordnung folgenden Vorstellungen Ursache und Wirkung, so dass der

Philosoph hieraus ein anscheinendes Recht schöpfen könnte, einen solchen allgemein üblichen Missbrauch der Sprache fortzusetzen? Nein, er denkt gar nicht daran! Es ist eine Einbildung von Kant! Kein Mensch nennt seine Erscheinung eines Schiffes hier an dieser Stelle die Ursache von der Erscheinung desselben im nächsten Augenblick ein wenig mehr stromabwärts! Alle Wahrnehmungen folgen sich in einer nicht willkürlich umzukehrenden Reihenfolge (mit Ausnahme derer von den wenigen Dingen, auf welche die Macht unseres Willens sich unmittelbar erstreckt), und wie wenige unter unmittelbar auf einander folgenden Wahrnehmungen bezeichnet der Mensch als Ursache und Wirkung! Von wie vielen gestehen wir nicht, die Ursachen gar nicht zu keunen, von wie vielen entziehen sie sich für immer unserer directen Wahrnehmung, und sind uns nur durch complicirte Schlüsse zugänglich, vermittelt deren sie uns zu einer ganz anderen Zeit, wie ihre Wirkung, und nur in abstracter Form ins Bewusstsein treten!

Kant hätte vorher ein wenig überlegen sollen, was der Sprachgebrauch Ursache und Wirkung nennt, ehe er diese Ausdrücke in bewusster Missbräuchlichkeit auf die von unserer Willkür unabhängige Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen übertrug, die mit Causalität gar nichts direct zu thun hat.

Das Resultat dieser Kritik der Kant'schen Ansicht lautet der immanenten Causalität nicht günstig; wir wollen aber die Sache noch eingehender betrachten, ehe wir den Stab über einen Irrthum brechen, der so weit verbreitet in einer sich fast unbestritten wähnenden Geltung besteht.

Unzweifelhaft zeigt uns unsere Erfahrung eine theilweise Abhängigkeit bewusster Vorstellungen von den ihnen vorhergehenden; suchen wir aber solche Fälle von den anderen zu unterscheiden, wo die auf einander folgenden Vorstellungen von einander unabhängig sind, so zeigt sich bei kurzem Ueberlegen, dass ersteres die Vorstellungen der Phantasie, der Einbildungskraft oder des abstracten Denkens, letzteres die Wahrnehmungen sind. Die Regeln der Verknüpfung einer nicht durch neue Sinnesindrücke gestörten Kette von Gedanken oder Phantasiebildern nennt man die Gesetze der Ideenassociation. Jede Vorstellung, auch jede Wahrnehmung, hat die Tendenz, neue

Vorstellungen ins Bewusstsein zu rufen, welche also dann von ihr bedingt sind. Falls diese ihre Causalität freies Spiel hat, so wird der Erfolg *n o t h w e n d i g*, und bei gleicher Stimmung und Interessen, bei gleicher körperlicher Disposition und Willensbetheiligung, auch *a l l g e m e i n* sein. Falls aber diese Causalität durch eine andere stärkere überboten wird, so ercheint sie *p a r a l y s i r t*, weil die beschränkte Totalsumme der Aufmerksamkeit von der anderen intensiveren Vorstellung so absorbiert wird, dass die nach den Gesetzen der Ideenassociation ins Bewusstsein treten wollende Vorstellung verdrängt wird. Eine solche intensivere Vorstellung kann aber z. B. eine neue Sinneswahrnehmung sein, welche, wenn das Interesse, das sie bietet, stark genug ist, die innere Causalitätsreihe der Ideenassociation unterbricht; andernfalls hingegen, wenn die innere Gedankenreihe das Interesse lebhafter beschäftigt als die zuströmenden Sinneswahrnehmungen, so wird sie letztere vom deutlichen Bewusstsein ausschliessen. Da die Sinneswahrnehmungen *u n u n t e r b r o c h e n* auf uns einströmen, und zugleich jedes Glied der inneren Gedankenreihe, wie jede Wahrnehmung die Tendenz hat, neue Vorstellungen nach den Gesetzen der Ideenassociation auszulösen, so findet im Bewusstsein in jedem Augenblick ein Kampf statt zwischen der augenblicklichen Wahrnehmung, der von der Wahrnehmung des vorigen Moments bedingten Vorstellung, und der von dem letzten Gliede der inneren Gedankenreihe bedingten Vorstellung. Hört eine den Geist bis jetzt präoccupirende Wahrnehmung (z. B. ein Schauspiel) auf, so streiten sich nur noch die beiden letzteren Elemente; war hingegen die äussere Wahrnehmung bis jetzt durch eine innere Gedankenreihe aus dem Bewusstsein verdrängt, so fällt das zweite Element fort. Man sieht, dass man es wirklich mit einer Causalität zu thun hat, die, wie alle Causalität, den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit trägt, — nur dass sich ihre Gesetze wegen der Complication mit Stimmungen und Willensbetheiligungen schwer klar legen und noch schwerer anwenden lassen. Man sieht aber auch zugleich, dass die vorhergehende Vorstellung hier eben deshalb nicht vollständige, sondern unvollständige Ursache (Bedingung) der nachfolgenden ist, und erst das Zusammenwirken von dieser Vorstellung, der kör-

perlichen Disposition, den allgemeinen dominirenden Gefühlen, und der augenblicklichen Willensrichtung als vollständige Ursache das Resultat allgemein und nothwendig bestimmt. Aber selbst als unvollständige (Theil-) Ursache oder Bedingung kann die Vorstellung nicht in rein immanenter Beziehung (insofern sie blosses Object des Bewusstseins ist) angesehen werden. So sehr auch der Inhalt der Vorstellung innerhalb des Causalitätsactes das ideell Bestimmende für den Inhalt der von ihr bedingten Vorstellung ist, so ist doch der reale Process des Bewirkens nur möglich, insofern die Vorstellung als reale Function, d. h. als realer Zustand eines an sich seienden (transcendenten) Wesens, in Action tritt. Als reale Function der an sich seienden Seele ist aber die Vorstellung Form und Inhalt zugleich, ist das Bewusstsein (als ihre Form) an und in ihr, nicht sie (als Object) im Bewusstsein. Versteht man mithin, wie man muss, unter dem Immanenten das im Bewusstsein Seiende, so kann dieses überhaupt in keiner Weise wirken (es ist blosser Erscheinung); nur dasjenige kann wirken, in welchem das Immanente sammt dem Bewusstsein ist, die reale Vorstellungsfuction, an der Form und Inhalt zum untrennbaren Ganzen verbunden sind. Als solche reale Function aber ist die Vorstellung für das Bewusstsein (für den Standpunkt der Immanenz) offenbar transcendent. Wir haben also gefunden, dass selbst in der rein innerlichen Causalität der Ideenassociation die Vorstellung nur als transcendente Function (nicht als immanentes Object des Bewusstseins) wirken kann, und auch so noch nicht vollständige Ursache (wie Kant will), sondern nur mitwirkende Bedingung der Gesamtwirkung ist.

Dieses Resultat dürfte geeignet sein, etwaige Hoffnungen für Aufrechterhaltung einer immanenten Causalität hinsichtlich der Wahrnehmung von vorn herein herabzustimmen.

Durch die Wahrnehmung erhalten wir Objecte; sollte also eine immanente Causalität hinsichtlich der Wahrnehmungen bestehen, so müsste das jetzt wahrgenommene Object die Wirkung des unmittelbar vorher wahrgenommenen Objectes sein. Dies muss jedoch zunächst dahin modificirt werden, dass wir an jedem Objecte das sondern, was roher Stoff der Empfindung und was

formale Zuthat der Sinnlichkeit und des Verstandes ist. Denn diese formale Zuthat fügt die Seele spontan hinzu, sobald ihr der Stoff der Empfindung gegeben ist; sie fügt sie in gleicher Weise hinzu, mag diese oder jene Vorstellung, mag Vorstellung oder Vorstellungsleere (z. B. traumloser Schlaf) vorhergegangen sein. Es ist also klar, dass nach Kant's eigener Lehre die vorhergehende Vorstellung die folgende keinenfalls hinsichtlich ihrer Anschauungs- und Denkformen bedingen oder beeinflussen kann. Soll sie dieselbe dennoch bedingen, so bleibt nur der Stoff der Anschauung, die Empfindung, übrig, worunter die einfachen Sinnesqualitäten (specifischen Energien der Sinnesnerven) zu verstehen sind. Man muss hier nämlich von der Farbe die Flächenhaftigkeit absondern (eine für das Bewusstsein unerfüllbare Aufgabe), man muss die Druckempfindung des Tastsinns losgelöst denken von dem Gefühl des Bewegungswiderstandes, den Muskelsinn losgelöst von der Wahrnehmung eines mit der Muskelbewegung durchmessenen Raumes, — denn alles dies sind ja schon Zuthaten der Anschauungsform der Räumlichkeit zu der an und für sich rein intensiven und qualitativen Empfindung. Es liegt auf der Hand, dass diese Empfindung für uns stets eine künstliche Abstraction bleiben muss, da wir sie gar nicht anders als in den sinnlichen Anschauungsformen kennen. Streng genommen ist also schon diese reine Empfindung (als reale Basis der auf ihr erbauten Anschauung genommen) etwas Transcendenten, weil jenseits des Bewusstseins Gelegenes, und die Causalität zwischen solchen reinen Empfindungen wäre demnach nicht mehr immanente Causalität. Doch das nur nebenbei.

Nun spricht Kant zwar, wie wir im vierten Abschnitt gesehen haben, beständig davon, dass uns diese stoffliche Empfindung gegeben sei, aber niemals behauptet er, dass sie uns von innen (immanent), sondern stets, dass sie uns von aussen, von Seiten des Transcendenten (sprachlich unrichtig: „transcendentalen Gegenstandes“), des Dinges an sich gegeben sei, vermittelt einer transcendenten Causalität, durch welche das Ding an sich uns afficirt oder einen Eindruck auf uns hervorbringt. Niemals behauptet Kant, dass die Materie der Anschauung, welche die stoffliche Basis einer Wahrnehmung bildet, durch die vorhergehende

Wahrnehmung gegeben sei, wie es doch seine Lehre von der immanenten Causalität verlangt. Es zeigt sich also, dass Kant seinen Grundsatz der immanenten Causalität gerade da unbeachtet bei Seite lässt und ihm thatsächlich widerspricht, wo es sich um seine allereigentlichsste Anwendung handelt. Er folgt darin einem richtigen Instinct, in welchem er sich überhaupt seinen meisten Schülern und Nachfolgern jederzeit überlegen erweist. — Die Empfindungsgrundlage einer Wahrnehmung hat unmittelbar gar nichts mit der vorhergehenden Wahrnehmung zu thun.

Bei den nach den Gesetzen der Ideenassociation auf einander folgenden Vorstellungen einer Gedankenreihe findet ein ersichtlicher Zusammenhang, ein organisches Auseinanderhervorwachsen statt, das sich durch Aehnlichkeit und Contrast, sowie durch Zweckdienlichkeit für bestimmte Gedanken- oder Gefühlsinteressen kundgiebt. Ganz anders die Folge der Wahrnehmungen, die in der Regel kraus und wirr durcheinanderläuft, wie meine Vorstellungen der fremden Menschen, die an meinem Fenster in stetiger Reihenfolge vorübergehen, und deren keine mit der vorhergehenden zusammenhängt. Die Nothwendigkeit der Ideenassociation ist eine innerliche, die der Wahrnehmungen eine äusserliche. Die erstere lässt die Nothwendigkeit des Zusammenhangs empfinden, und lässt fühlen, dass der Wille wohl im Stande ist, die Richtung der zusammenhängenden Entwicklung zu beeinflussen, aber nicht, das Gesetz der Abhängigkeit überhaupt zu alteriren; die letztere hingegen stellt jedes Glied der Wahrnehmungsreihe isolirt vor uns hin, und lässt uns fühlen, dass wir an diesen Wahrnehmungen unmittelbar durch unseren Willen nichts ändern können (sondern höchstens mittelbar durch Handeln auf die Dinge an sich, welche die Wahrnehmungen in uns hervorbringen). Wo aber ausnahmsweise ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen unmittelbar auf einander folgenden Wahrnehmungen stattfindet, da bezieht der natürliche Verstand diesen niemals auf die Wahrnehmungen als solche, sondern sofort instinctiv auf einen transcendenten Zusammenhang der Dinge an sich, welche die Wahrnehmungen in uns hervorbringen, und in ihren subjectiven Bildern nun auch ihren Zusammenhang mit abbilden. Wenn ich z. B. zwei Menschen sich mit einander

streiten höre, und sehe sie schliesslich handgemein werden, so besteht zwischen meinen Gehörswahrnehmungen der Streitreden und meinen darauf folgenden Gesichtswahrnehmungen der Schlägerei allerdings ein inhaltlicher Zusammenhang; aber kein Mensch, der seinen gesunden Verstand nicht durch philosophische Vorurtheile zu Grunde gerichtet hat, wird behaupten wollen, dass meine Gehörswahrnehmungen der Streitreden als solche die Ursache meiner darauf folgenden Gesichtswahrnehmungen der Prügelei seien, sondern er wird voraussetzen, dass die Personen (als transcendente Correlate meiner Vorstellungen von ihnen) wirklich existiren und handeln, dass die wirklich zwischen ihnen geführten (also für mich transcendenten) Streitreden die Ursache ihrer wirklich ausserhalb meines Bewusstseins statthabenden (also für mich transcendenten) Prügelei geworden sind, und dass diese Vorgänge zwischen den Dingen an sich, welche meinen Vorstellungen von ihren Leibern correspondiren, durch transcendente Causalität mich der Art afficirt haben, dass ich aus dem vermittelst dieser Eindrücke erhaltenen Empfindungsstoff mit Hülfe meiner Anschauungs- und Denkformen mir eine Reihe von Wahrnehmungen aufgebaut habe, welche in ihrem Inhalt, also auch in ihrem inhaltlichen Zusammenhange, jenen realen (also für mich transcendenten) Vorkommnissen correspondirt. Es ist dies nicht nur eine keinem Bedenken unterliegende Erklärungsweise meiner Bewusstseinsvorgänge, es ist auch die einzig mögliche, ohne welche sie schlechthin unerklärlich bleiben; und dabei setzt diese Erklärung keine weitere Hypothese voraus als die nunmehr einzige Causalität, die transcendente, selbstverständlich als zeitliche Function.

Ich will behufs grösserer Deutlichkeit dieser für jeden unphilosophischen Leser so einfachen Sache noch ein anderes Beispiel vorführen. Wie trivial auch diese Art von Beispielen und wie überflüssig ihre genaue begriffliche Durcharbeitung scheinen mag, so ist doch zu bedenken, dass wir gerade an ihnen zur Besinnung darüber kommen müssen, bis zu welchem Grade eine einseitige Schuldoctrin unsere Köpfe verwirrt hat. Hier thut es eben am meisten noth, darauf hinzuweisen, dass die dem natürlichen und unbefangenen Denken selbstverständliche

Auffassung durch den Idealismus in einer Weise auf den Kopf gestellt ist, welche es dem Geist unmöglich macht, sich in den einfachsten Verhältnissen zu orientiren, und welche sich nur so lange behaupten kann, als sie es verschmäht, sich aus dem Nebelreich einer abstracten Begriffsverknüpfung zu einer Bewährung an den einfachsten Beispielen des täglichen Lebens herabzulassen. So wie man sie hierzu zwingt, zeigt sie erst ihr wahres Gesicht, nämlich die Forderung, alle Erklärungen für die Vorgänge seiner Erscheinungswelt, die der Mensch sich instinctiv zurechtgemacht hat (und die man nur vom Standpunkt des naiven Realismus in den des transcendentalen umzudeuten braucht, um sie philosophisch haltbar zu machen), als illusorisch und grundverkehrt fahren zu lassen, ohne dass ihm dafür irgend ein greifbarer Ersatz geboten würde. Deshalb sind gerade die trivialsten Beispiele die besten, um das Verständniss dafür zu wecken, dass nur der Realismus eine wirkliche Erklärung für die Vorgänge in der subjectiven Erscheinungswelt bietet, der Idealismus aber die gesetzmässige Ordnung der Welt in einen unerklärlichen tollen Traum, eine zusammenhangslose Reihe unbegreiflicher Illusionen verwandelt.

Nehmen wir an, ich sitze im Zimmer und lasse eine Reihe von Wahrnehmungen an mir vorüberziehen, indem ich die Bilder eines photographischen Albums der Reihe nach betrachte. Plötzlich fällt die Wahrnehmung eines unter meinem Fenster abgefeuerten Schusses in mein Bewusstsein, so dass ich erschrecke. Offenbar war die letztbetrachtete Photographie, welche als Wahrnehmung dem Schusse unmittelbar vorherging, eben so wenig die Ursache meiner Wahrnehmung des Schusses, wie irgend eine andere der gleichzeitig mit der Photographie schwächer und nebenbei in meinem Bewusstsein enthaltenen Wahrnehmungen. Der Schuss ruft aber nach den Gesetzen der Ideenassociation die Erinnerungsvorstellung in mir wach, dass ich gestern Abend dem Jäger befohlen habe, den alten blinden Hofhund zu erschiessen. Ist nun etwa mein gestriger Befehl die Ursache meiner jetzigen Wahrnehmung des Schusses? Aber dazwischen liegen 12 Stunden, innerhalb deren nicht die geringste Vorstellung in mein Bewusstsein getreten ist, welche diese beiden durch die Zeit getrennten Vor-

stellungen verknüpfen konnte. Oder ist etwa meine jetzige Erinnerungsvorstellung die Ursache meiner Wahrnehmung des Schusses? Unmöglich, denn wir sahen eben, dass sie zeitlich später als diese, und sogar erst ihre Wirkung ist, und es ist ein Widerspruch, dass die Wirkung die Ursache ihrer Ursache, dass das Spätere Ursache des Früheren sein sollte. Ich habe also nur die Alternative: entweder wirkt die immanente Causalität mit beliebigem zeitlichen Zwischenraum zwischen Ursache und Wirkung, oder eine immanente Causalität ist in diesem Falle unmöglich. Zu ersterer Annahme wird sich wohl Niemand verstehen wollen, es bleibt also nur die letztere. Dann haben wir einen Fall, wo eine höchst intensive Wahrnehmung ohne immanente Ursache gegeben ist. Der Satz, dass jede Vorstellung ihre immanente Ursache haben müsse, ist durch ein einziges solches Beispiel entkräftet. Es zeigt aber der Fall auch, dass der Zusammenhang zwischen meiner Wahrnehmung des von mir gegebenen Befehls und meiner Wahrnehmung der späteren Ausführung, da er im Bewusstsein nicht zu finden ist, nur ausserhalb desselben gesucht werden kann. Nur wenn eine transcendente Causalität meinen Befehl in's Bewusstsein des Jägers hinübergetragen hat, nur wenn die Person an sich des Jägers das Ding an sich der Flinte auf den Hund an sich abgefeuert hat, und die Schallwellen der Luft an sich das Ding an sich meines Gehörorgans erschüttert und die Molecularschwingungen meines Gehirns an sich meine Seele afficirt haben, nur dann, und anders gar nicht ist eine Erklärung des Vorganges in meinem Bewusstsein möglich. *)

Die angestellten Betrachtungen dürften hingereicht haben, um zu zeigen, dass diejenigen, welche von einer immanenten

*) Nach Berkeley hat Gott meine Vorstellung von dem ertheilten Befehl in Gestalt der Vorstellung eines empfangenen Befehls in das Bewusstsein des Jägers übertragen, und die Vorstellung des Jägers von dem Losschiessen des Gewehrs in Gestalt der Gehörswahrnehmung des Schusses in mein Bewusstsein übertragen. Das ist doch wenigstens ein kindlicher Anlauf zu einer Erklärung, während die neuere deutsche idealistische Philosophie sich nicht einmal zu einem solchen Anlauf ermannen konnte (vgl. Fichte's W. II. S. 300—302), bis schliesslich die Identitätsphilosophie alles confundirte.

Causalität der subjectiven Erscheinungen unter einander reden, völlig unklar über den Inhalt ihrer Behauptungen sind. Diese Anhänger der immanenten Causalität selbst haben zu einer Zeit, als sie von Realismus und Idealismus noch nichts wussten, instinctiv eine naiv-realistische Auffassung der Welt sich gebildet und ihre Vorstellungen über die Causalität nur in dem Sinne entwickelt, dass die instinctiv supponirten Dinge an sich ihrer Vorstellungsobjecte als Träger der causalen Beziehungen galten; ihre unter diesen unbewussten Voraussetzungen erlangte Orientirung über die Welt haben sie dann nachträglich auf eine idealistische Weltansicht übertragen, ohne daran zu denken, dass sie sich in diese gar nicht übertragen lässt. Denn die Ansicht über die Causalität, welche sie sich zur Zeit ihres naiven Realismus gebildet haben, beruht auf den zwei Voraussetzungen, dass die Dinge als Träger der causalen Beziehungen beharrlich und dass ihre causalen Einwirkungen aufeinander sich ohne zeitliche Lücke zwischen Ursache und Wirkung vollziehen. Beide Voraussetzungen, die Beharrlichkeit der Dinge und die Continuität der causalen Vorgänge, sind aber nur in der Welt der Dinge an sich, nicht in der subjectiven Erscheinungswelt der Vorstellungsobjecte, erfüllt, und es würde für die Vertheidiger der immanenten Causalität die nächstliegende Aufgabe sein, zu zeigen, was sie eigentlich unter einer Causalität verstehen, welche dieser Voraussetzungen entbehrt, und daher jedenfalls mit demjenigen, was der naive Realismus des gesunden Menschenverstandes, was die Naturwissenschaft und was der erkenntnistheoretische Realismus unter Causalität versteht, auch nicht die geringste Aehnlichkeit mehr haben kann.

Sieht man sich die Successionsreihe der Vorstellungsobjecte in der subjectiven Erscheinungswelt einmal abstrahirend von jedem Gedanken an eine sie verursachende Welt der Dinge an sich näher an, so erkennt man bald, dass von einer gesetzmässigen Causalität im gewöhnlichen Sinne in ihr gar nicht mehr die Rede sein kann, da immer nur ganz kurze Successionsreihen einen causalen Character an sich haben, welche immerfort in unvermittelter Weise und ohne jede erkennbare Gesetzmässigkeit durch andere Begebenheiten unterbrochen werden, in denen wieder nur

kurze Reihen die Anwendung der Kategorie der Causalität gestatten. Selbst die Erscheinungswelt des Traumes bietet weit zusammenhängendere causale Successionsreihen als die subjective Erscheinungswelt im wachen Zustande, wenn man diese abgelöst von der sie verursachenden Welt der Dinge an sich betrachtet, um eine immanente Causalität herauszufinden. Vom Standpunkt des Realismus erklärt sich dies ganz einfach dadurch, dass das beschränkte Wahrnehmungsvermögen des einzelnen Beobachters immer nur von einem einerseits sehr kleinen und andererseits oft wechselnden Theile der Welt der Dinge an sich afficirt wird, weshalb die Succession seiner Wahrnehmungsobjecte nur zusammenhangslose Reflexe von ganz verschiedenen Bruchstücken des unabhängig von seinem Bewusstsein sich abspielenden causalen Processes in der Welt der Dinge an sich widerspiegelt. Vom Standpunkt des diese Erklärung verschmähenden subjectiven Idealismus aber bleibt nur die Thatsache bestehen, dass die Succession der Wahrnehmungsobjecte — trotz aller scheinbaren causalen Beziehungen in kürzeren Begebenheitsfolgen — doch im Ganzen genommen jedes Zusammenhangs, jeder causalen Gesetzmässigkeit und damit jeder Verständlichkeit für das denkende Bewusstsein entbehrt, kurz, dass die subjective Erscheinungswelt als solche eine zusammenhangslose ist und eine durchgehende immanente Causalität vermissen lässt. Diese Thatsache widerspricht aber dem Kant'schen Grundsatz von der Apriorität der Causalität. Wir hätten also nach dem Idealismus einen Verstand, der uns zwingt, die Kategorie der Causalität überall anzuwenden, und im Gegensatz hierzu eine Welt, welche uns diese Anwendung im Grossen und Ganzen unmöglich macht; es bestände also ein unlösbarer Conflict zwischen der Einrichtung unseres Geistes und derjenigen der ihm gegebenen Welt, d. h. die Causalität kann entweder nicht apriorische Kategorie, oder sie kann nicht immanente Causalität sein.

Eine weitere Bestätigung erhalten wir, wenn wir uns zu dem in der Naturwissenschaft üblichen Begriff der Causalität hinwenden. Der Idealismus sucht im Allgemeinen mit der Naturwissenschaft auf gutem Fusse zu stehen, und thut so, als ob seine Weltanschauung Raum böte für die unveränderte Aufnahme aller naturwissenschaftlichen Errungenschaften, ja als ob dieselben eigentlich nur auf Grund-

lage seiner Voraussetzungen einen rechten Sinn hätten. Der Idealismus nimmt ganz richtig an, dass die Naturwissenschaft sich nur mit den causalen Beziehungen von Erscheinungen unter einander beschäftigt, aber er fügt unrichtig die Annahme hinzu, dass die objectiven Phänomene, von denen die Naturwissenschaft redet, mit den subjectiven Erscheinungen der Erkenntnistheorie identisch seien, während sie sich zu diesen vielmehr als Dinge an sich, und nur zu der metaphysischen Wurzel des Daseins als Erscheinungen verhalten. Die gesetzmässigen causalen Beziehungen, welche die Naturwissenschaft ermittelt und feststellt, gelten niemals für unsere subjectiven Wahrnehmungsbilder untereinander, sondern immer nur für die von unserem vorstellenden Bewusstsein unabhängigen Dinge an sich, welche als correspondirende reale Correlate dieser Wahrnehmungsbilder supponirt werden. Nur in der Physiologie der Sinneswahrnehmung, also einem ganz speciellen Zweige, beschäftigt die Naturwissenschaft sich auch mit den Empfindungen und Wahrnehmungen als solchen, in allen anderen Fällen sind die subjectiven Erscheinungen nur die als solche unbeachtet bleibenden Mittel zur Erforschung der causalen Prozesse zwischen den Dingen an sich. Selbst in der Physiologie der Sinneswahrnehmung wird niemals der Inhalt der subjectiven Erscheinung als solcher in's Auge gefasst, sondern der reale psychische Vorstellungsact, welcher denselben erzeugt, und auch dieser gilt fast immer nur als die eine Seite des Verhältnisses zwischen zwei Gliedern, deren anderes ein realer, materieller Vorgang, d. h. ein Handeln von an sich seienden Atomen, ist. Wer also behauptet, oder der Behauptung Glauben schenkt, dass die Naturwissenschaft es mit einer immanenten Causalität zwischen subjectiven Erscheinungen zu thun habe, der lässt sich von dem bloss zufälligen Gleichklang des mehrdeutigen Wortes Erscheinung blenden, und hat über das Wesen der naturwissenschaftlichen Causalität niemals näher nachgedacht.*) Zur Begründung wäre die Verweisung

*) Dies gilt z. B. von Albert Lange, der in seinem ganzen Werk „Geschichte des Materialismus“ in dem Wahn befangen ist, die Naturwissenschaft stelle ihre Gesetze in Bezug auf den Zusammenhang der subjectiven Erscheinungen untereinander auf. Dieses idealistischen Grundirrhums wegen ist auch seine ganze Polemik gegen den Materialismus ein ganz vergebliches Be-

auf das bereits Besprochene genügend, insofern der naturwissenschaftliche Begriff der Causalität sich nur auf beharrliche Dinge und continuirliches Geschehen bezieht, die immanente Causalität aber nur Objecte von intermittentem Dasein zur Verfügung hat, bei deren etwaigem Wirken von zeitlicher Continuität keine Rede sein kann.

Indessen lässt sich meine Behauptung noch schlagender beweisen. Die Naturwissenschaft spricht nämlich von Dingen, die zwar räumlich ausgedehnt sind, und in der Zeit wirken und leiden, die aber weder hell noch dunkel, weder klangvoll noch farbig, weder wohlriechend noch stinkend, weder süß noch sauer noch bitter sind, während die subjectiven Erscheinungen sich gerade aus diesen Qualitäten zusammensetzen, welche die Naturwissenschaft ihren Dingen abspricht. Die Naturwissenschaft behauptet dagegen, dass ihre Dinge so beschaffen seien, um durch ihre causale Einwirkung unsere Sinne zu afficiren und zur Production der betreffenden sinnlichen Qualitäten anzuregen, aus denen die subjectiven Erscheinungen sich zusammensetzen; sie behauptet also von ihren Dingen genau dasselbe, wie Kant (und mein transcendentaler Realismus) von den Dingen an sich, d. h. sie setzt sie als die transcendenten Ursachen der subjectiven Erscheinungen (obwohl sie dieselben im Gegensatz zu Kant, aber in Uebereinstimmung mit meinem transcendenten Realismus für räumlich und zeitlich hält, ohne sich über die Gründe dieser Annahme nähere Rechenschaft zu geben). Dass die „Dinge“ der Naturwissenschaft „transcendente“, nicht immanente Ursachen unserer Erscheinungen sind, geht hinlänglich daraus hervor, dass ihre Vorstellungsrepräsentanten im Bewusstsein abstracte (nämlich von allen sinnlichen Qualitäten abstrahirende) Vorstellungen sind, welche erst aus den subjectiven Erscheinungen durch Denken gewonnen werden, und daher unmöglich ihrerseits die Ursache der Sinnesempfindung sein können. Ebenso trans-

mühen, da der Materialismus unter „Dingen“ niemals etwas anderes als „Dinge an sich“ versteht. Würde man aber von Lange seinen falschen subjectiven Idealismus abstreifen, so würde er selber als der krasseste Materialist dastehen.

cedent aber, wie die Causalität, durch welche diese „Dinge“ unsere Sinnlichkeit afficiren, ebenso transcendent muss auch die Causalität sein, durch welche sie sich unter einander afficiren, schon deshalb, weil jedem Afficiren unserer Sinnesorgane eine lange Causalreihe des Wirkens dieser Dinge auf einander vorhergeht, die also ebenso wenig und noch weniger immanent zu denken ist, wie die Causalität des Afficirens selbst.

Ueberhaupt kann man sich in die idealistische Illusion, dass die naturwissenschaftliche Causalität eine erkenntnisstheoretisch immanente sei, doch höchstens so lange einspinnen, als man sich einbildet, dass die „Dinge“, von denen die Naturwissenschaft redet, die subjectiven Erscheinungen, die Wahrnehmungsobjecte in dem ganzen sinnlichen Reichthum ihrer subjectiven Empfindungsqualitäten seien; sobald man aber einmal den jetzt in jeder Untersecunda zu lernenden Gedanken sich klar gemacht hat, dass die „Dinge“ der Naturwissenschaft durch abstracte, von jeder unmittelbaren Empfindungsqualität gereinigte Begriffscombinationen im Bewusstsein repräsentirt werden, ist die Möglichkeit jener Illusion dahin. Denn wenn nun die Behauptung der immanenten Causalität noch festgehalten werden sollte, so müssten die gesetzmässigen causalischen Processe, welche die Naturwissenschaft lehrt, als gesetzmässige Processe zwischen abstracten Begriffscombinationen verstanden werden, was doch eine Zumuthung ist, die man sich nur klar zu machen braucht, um sie lächerlich zu finden. Da z. B. die Physik in letzter Instanz alle materielle Causalität auf die Mechanik punctueller Atome zurückführt, und aus dieser allein die Processe der materiellen Welt zu erklären sucht, so müsste der Idealist diese Lehre so verstehen, dass die Processe, die unter seinen subjectiven Erscheinungen vorgehen, zu erklären seien durch eine gesetzmässige immanente Causalität unter seinen Begriffen von punctuellen Atomen. Nach dem Idealismus lehrt uns die Naturwissenschaft nicht etwa, dass das Ding an sich des Atoms A das Ding an sich des Atoms B im quadratischen Verhältniss der Entfernung anziehe, sondern sie lehrt uns nur, dass mein Begriff des Atoms A meinen Begriff des Atoms B im quadratischen Verhältniss der Entfernung anziehe. Die Naturforscher sind zu naive Denker, um solche Ver-

höhnung ihrer Wissenschaft von Seiten einer verbohrtten idealistischen Philosophie auch nur für möglich zu halten, und verstehen deshalb gar nicht, was die betreffenden Philosophen mit ihren idealistischen Auseinandersetzungen eigentlich sagen wollen; sie verstehen es um so weniger, als die Idealisten ihre Ansichten in der von ihnen nur mit einem andern Sinne verknüpften Sprache des Realismus vorzutragen pflegen. Begriffen sie nur erst, dass es sich um einen Standpunkt handelt, der in naturwissenschaftlicher Hinsicht hinter dem eines verständigen Untersecundaners zurückgeblieben ist, so würden sie sich das Vertraulichthun dieser Klasse von Philosophen mit ihrer Wissenschaft wohl bald genug ernstlich verbitten.*) Wenn aber solche

*) Wie sehr meine Ansicht begründet ist, mag man daraus entnehmen, dass selbst solche Naturforscher, welche aus der Schule des Schopenhauer'schen subjectiven Idealismus herkommen, sich dem Gefühl der Unmöglichkeit nicht verschliessen können, die naturwissenschaftliche Weltanschauung mit der des Idealismus zu vereinigen. Zum Eeweise sei es mir gestattet, den Brief eines verstorbenen Naturforschers, des Physiologen Prof. Joh. Czermak anzuführen. Derselbe schrieb mir unter dem 9. April 1871 aus Leipzig Folgendes:

„Beim naiven Realismus kann kein denkender Mensch — am wenigsten der Psycholog — stehen bleiben. Der Idealismus, consequent durchgeführt, wird aber zum absoluten Illusionismus, bei dem man überhaupt nicht — und am allerwenigsten als Naturforscher — existiren kann.

Das Schlimmste dabei ist, dass man — einmal erfasst von der unwiderstehlichen Macht der idealistischen Argumente — schwindelig wird und die Besinnung verliert, dass man immer und immer wieder an dem Dilemma scheitert: „entweder ist das Positive, das den Begriff des Nicht-Immanenten erfüllen soll, selbst Gedanke, dann bleiben wir in der Sphäre des Gedankens stehen; oder es ist Nicht-Gedanke, dann ist es nicht denkbar“ — und „kann als nicht für mich Seiendes mir gar nichts sein“.

Mit dieser Auseinandersetzung haben Sie offenbar den Nagel auf den Kopf getroffen und den wahren Grund des Schwindeligwerdens aufgedeckt und klar formulirt.

Sie haben aber auch das erlösende Wort gefunden, welches Einem — nachdem man sich immerfort im Kreise herumgedreht hat — die Besinnung wiedergiebt; -- und dafür, dass Sie den Zwiespalt der Kantischen Erkenntnisstheorie in einer so überaus einfachen und mit der naturwissenschaftlichen Denkweise vollkommen übereinstimmenden Art gelöst haben, fühle ich mich Ihnen so tief verpflichtet“. (Die gesperrt gedruckten Stellen sind von Czermak selbst unterstrichen.)

subjective Idealisten, bloss weil sie die Dreistigkeit haben, die Errungenschaften der Naturwissenschaft für ihre entgegengesetzte und mit der Naturwissenschaft unvereinbare Weltanschauung zu reclamiren, und weil sie ausserdem unphilosophisch genug sind, sich gedankenlos dem bei der heutigen Naturwissenschaft gerade zur Mode gehörigen Dogma von der rein mechanischen Weltanschauung zum Schleppenträger herzugeben, wenn solche Leute sich aus solchen Gründen herausnehmen, eine Weltanschauung, welche in Erkenntnisstheorie und Methodologie der modernen Naturwissenschaft durchaus conform ist, aber jede devote Concession an die naturwissenschaftliche Tagesmode verschmäh, im Namen der Naturwissenschaft herunterzukanzeln und dem der Mode des Vorurtheils huldigenden Bildungspöbel als unwissenschaftlich und abergläubisch zu denunciren, so verdient ein solches Verhalten selbst dann blosses Mitleid, wenn dem Denuncianten ein durch Sammelfleiss und sichtenden Scharfsinn wohlbegründeter Ruf, wie der Albert Lange's, zur Seite steht (vgl. dessen „Gesch. d. Mat.“ 2. Aufl. II S. 277—280 u. 309).

Sehr merkwürdig und lehrreich ist Schopenhauer's Verhalten in Bezug auf das Causalitätsproblem; man lese zu dem Zweck hinter einander erst den § 23 und dann § 21 der „vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.“ In § 23 deckt er die Haltlosigkeit des Kant'schen Beweises für die immanente Causalität auf, und belehrt ihn, „dass wir empirisch bloss Wirklichkeit der Succession erkennen“ (S. 86), was Kant leugne, indem er die Objectivität der Succession bloss durch Causalität erkannt wissen wolle, also beide identificire (ebenda). Diese Identification aber sei ganz falsch; denn allerdings nähmen wir a priori an, dass „jede mögliche Begebenheit“ in irgend einer Causalreihe überhaupt ihren nothwendigen Platz haben müsse (ebenda), aber diese Causalreihen fielen keineswegs immer mit den Successionsreihen unserer Wahrnehmungen zusammen, da wir im Gegentheil nur von sehr wenigen Vorstellungen die Stelle erkannten, die ihnen das Causalgesetz in der Reihe der Ursachen und Wirkungen giebt (S. 83); vielmehr seien es nur „gewisse Reihen der Begebenheiten“, in denen

wir „die Nothwendigkeit der Succession“ unmittelbar erkennen (S. 86). Schopenhauer stösst mithin nicht bloss Kant's Beweis, sondern auch seine Behauptung um, dass die Succession unserer Wahrnehmungen immanente Causalität sei, dass jede Vorstellung immanent vollständig bedingt sei. Das, was er an die Stelle des Zerstörten zu setzen verspricht, erklärt er für den einzig möglichen Beweis der Apriorität der Verstandesform des Causalitätsgebrauches in uns, und wir werden ihm darin unbedingt Recht geben müssen; jedoch thut sein Beweis gar nichts dafür, den zerstörten Kant'schen Satz wiederherzustellen, dass die Ursache der Vorstellung wiederum Vorstellung sein müsse, und nicht ganz etwas anderes sein könne. Dieses Problem hat sich Schopenhauer gar nicht zum Bewusstsein gebracht, vielmehr hält er in seinem subjectivistischen Vorurtheile die Entscheidung der Frage im Sinne der Immanenz für selbstverständlich, während sein eigener Beweis für die Apriorität der Causalität das Gegentheil beweist; da nun dieser Beweis der einzig mögliche ist, so ist auch nicht die immanente, sondern die transcendente Causalität die einzig mögliche. Hätte Schopenhauer sich bei seiner klaren Unterscheidung von Successionsreihe der Wahrnehmungen und Causalreihe der Begebenheiten mit dem Doppelsinn des Wortes Begebenheit nicht selbst hinter das Licht geführt, so hätte er schon bei dieser Gelegenheit zu der Einsicht gelangen müssen, dass die Causalreihe der Begebenheiten nur dann von der immanenten Successionsreihe der Wahrnehmungen unterschieden werden kann, wenn sie transcendent gefasst wird, da im Immanenten in Folge dieser Unterscheidung kein Platz mehr für sie als stetige Reihe übrig bleibt.

Schopenhauer führt im § 21 S. 53 ff. sehr gut die Grundideen Kant's über den rohen Stoff der Anschauung, der selbst noch nicht Anschauung ist, sondern es erst durch Hinzuthun der Verstandesfunctionen wird, an verschiedenen Beispielen der Sinneswahrnehmung durch. „Etwas Objectives liegt in keiner Empfindung“ (S. 51), weil sie nämlich gar nicht als Empfindung, sondern immer schon als Anschauung im Bewusstsein anzutreffen ist, oder in Schopenhauer's Sprache: weil sie niemals Object für's

Subject werden kann, ausser insofern sie zur Anschauung wird. „Was Gesicht und Getast liefern, ist noch keineswegs die Anschauung, sondern bloss der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen dieser Sinne liegt so wenig die Anschauung, dass dieselben vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge“ (Objecte), „die mittelst ihrer sich uns darstellen. Nur muss man hierbei das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von dem, was in der Anschauung der Intellect hinzugethan hat“ (53—54). „Diese Verstandesoperation“ (die Formirung der Anschauung aus der Empfindung durch den Intellect) „ist jedoch keine discursive, reflective, in abstracto mittelst Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine instinctive und ganz unmittelbare“ (52). Nach Kant sind diese die Anschauung aus der Empfindung construirenden Synthesen die Wirkungen unentbehrlicher blinder Seelenfunctionen. Bedenken wir, dass die Anschauung als fertig in's Bewusstsein tritt, so muss sowohl die bloss stoffliche Empfindung, als auch die Function des Bekleidens derselben mit Verstandesformen jenseits des Bewusstseins liegen, wenn gleich unter besonderen pathologischen Verhältnissen (Staaroperationen p. p.) es uns vergönnt ist, einige dieser Prozesse sich noch innerhalb des Bewusstseins verlegen zu sehen, was jedoch niemals bei den ursprünglichsten derselben (z. B. der Ausbreitung der Farbenempfindung zur Fläche) vorkommt. Auch Kant erklärt die Kategorie der Causalität für eine der wichtigsten unter diesen Verstandesfunctionen, und hat Schopenhauer gegenüber Recht, dass es keineswegs die einzige hierbei in's Spiel kommende ist. Aber Kant hat überhaupt den Entstehungsprocess der Sinneswahrnehmung, in dessen Erkenntniss die moderne Physiologie so bedeutende Fortschritte gemacht hat (vgl. Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung), noch nicht einer näheren Untersuchung unterzogen, und Schopenhauer thut dies wesentlich nur in Bezug auf die Causalität, aber hier auch mit einer für seine Zeit bewunderungswürdigen Schärfe des Einblicks.

Da die Erfahrung, d. h. das Vorfinden eines Gegebenen im Bewusstsein, bei den räumlichen Sinnen gleich mit der An-

schauung beginnt, so versteht sich von selbst, dass die Function, welche die Anschauung und damit die Erfahrung erst erzeugt, das Prius derselben sein muss. D. h. die Verstandesfunction der causalen Synthese ist nicht empirisch, sondern a priori (4f. W. S. 52 oben). Wäre es unrichtig, dass diese Function jenseits des Bewusstseins liegt, so wäre es auch unrichtig, ihre Apriorität zu behaupten; träte sie erst als begriffliche discursive Reflexion an die fertige Erfahrung heran, um sich nachträglich mit derselben verstandesmässig (rationell) zu beschäftigen, so wäre sie, auch als ursprüngliche Verstandesform, doch nur ein Posterius, kein bedingendes Prius der Erfahrung, so wäre sie nicht a priori in dem durch Kant eingeführten erkenntnistheoretischen Sinne. Schopenhauer's (einzig möglicher) Beweis für die Apriorität der Kategorie der Causalität beruht also ausschliesslich auf dem Nachweis der Unbewusstheit ihrer typischen Function, womit der einzig richtige Weg für die Behandlung des a priori eingeschlagen ist.

Die vor aller Erfahrung stattfindende Leistung des Intellects besteht nun nach Schopenhauer darin, dass derselbe die gegebene Empfindung als Wirkung auffasst, die als solche nothwendig eine Ursache haben muss (S. 52). Der Verstand macht sich aus der Empfindung ein reales Object (welches aber immer Vorstellung bleibt), indem er die Empfindung auf ihre Ursache bezieht (W. a. W. u. V. I. 527). Die Cardinalfrage ist nun: soll diese Ursache immanent oder transcendent sein? Die eben genannte Stelle klingt ganz, als wenn das Object durch Beziehung auf eine äussere transcendente Ursache zum transcendentalen werden, d. h. seine mittelbare Realität erhalten sollte. Aber Schopenhauer tadelt Kant auf das Entschiedenste, dass er die Causalität transcendent gebraucht habe (ebenda 516, 529, 581, 595--596), um auf diesem Wege zum Ding an sich zu gelangen: er hält dieser getadelten Inconsequenz Kant's gegenüber an der exclusiv subjectiven oder immanenten Bedeutung des Causalprincips fest, als welche niemals den subjectiven Grund und Boden überschreiten könne (ebd. 516), und belehrt uns, dass die wahre Ursache, welche die Empfindung in der Anschauung bedingt, die Materie (in ihrer concreten

Beschaffenheit) sei, und zwar mittelst ihrer Einwirkung auf das unmittelbare Object (den Leib), das selbst Materie ist (ebd. 10). Der Verstand construirt nämlich die supponirte Ursache der Empfindung mit Hilfe der Anschauungsform des äusseren Sinnes als äusseres materielles Object in den Raum hinaus (4f. Wurz. 52), und dieses materielle Object ist demnach die concrete Gestalt der Materie, welche die Empfindung als Ursache bewirkt. So bleiben wir ganz auf subjectivem Grund und Boden; der Causalnexus, um den es sich handelt, besteht nur zwischen der Empfindung und dem materiellen Object der Anschauung, und das letztere ist ebenso immanent, ebensowohl Vorstellung wie die erstere; denn selbst die Materie existirt ja nicht anders als in der Anschauung (W. a. W. u. V. I. 10).

Wohl selten haben stärkere Widersprüche auf engerem Raume zusammengedrängt in eines Menschen Hirn friedlich neben einander gelegen. Der Verstand construirt aus der Empfindung das materielle Object, und diese seine mit Hilfe der Empfindung zu Stande gekommene Vorstellung soll die Ursache der Empfindung sein? Das Posterius, das erst aus der Empfindung erwachsen kann, soll er zugleich für das Prius der Empfindung halten müssen, welches dieselbe bewirkt? Hätten wir wirklich einen so eingerichteten Verstand, so müsste man annehmen, der „blinde Wille“ hätte sich einen schlechten Witz erlaubt, als er uns diesen Intellect verlieh, dessen „nothwendige Formen“ uns offenbar zum Narren haben. Dem Philosophen bliebe nichts übrig, als wenigstens in abstracto diesen nothwendigen apriorischen Unsinn seines Intellects a posteriori als solchen zu brandmarken, und zu erklären, dass eine solche apriorische Verstandesfunction eine Prellerei ist, deren instinctive Unaufhebbarkeit das Verdict ihrer logischen Selbstannullirung nicht alteriren kann. Schopenhauer wurde hauptsächlich durch zwei Motive zu diesem absonderlichen Standpunkt gedrängt: erstens sah er ein, dass eine unzeitliche Causalität ein sich selbst aufhebender Begriff sei (was aus seiner Umgestaltung der Kant'schen Freiheitslehre hervorgeht), also eine transcendente Causalität sinnlos sei ohne transcendente Zeit, diese aber wollte er schlechterdings nicht einräumen, und verwarf deshalb consequenter Weise auch die transcendente Causalität. Zwei-

tens aber schien ihm dieser Vorstellungssubjectivismus deshalb unbedenklich, weil er im Besitz einer Ableitung des Dinges an sich auf dem Wege des Willens zu sein wähnte, und sich so doch wieder durch ein Ding an sich vor dem absoluten Illusionismus geschützt glaubte. Wir haben aber die Unhaltbarkeit der Schopenhauer'schen Ableitung des Dinges an sich, sowie die Nothwendigkeit gesehen, das Ding an sich durch transcendente Causalität zu erringen; ebenso haben wir uns schon mehrfach überzeugt, dass ohne transcendente Realität zeitlicher Function, also transcendente Geltung der Zeit, dem absoluten Illusionismus überhaupt auf keine Weise zu entrinnen ist. Also sind beide für Schopenhauer die Wunderlichkeit seines Standpunktes verhüllenden Motive beseitigt, und wir werden unbefangener die Sachlage beurtheilen können.

Sehr gut hatte Schopenhauer dargethan, dass der Verstand vor der Erfahrung unbewusster Weise zu der ihm unwillkürlich gegebenen Empfindung eine Ursache supponirt, und auf diese die Empfindung bezieht. Es ist ferner zuzugeben, dass der naive Realist seine Anschauungsobjecte für die Ursachen seiner Empfindungen hält, aber eben nur in so weit, als er dieselben mit diesen Ursachen confundirt, d. h. wegen Mangel an Bewusstsein von der Subjectivität seiner Anschauungen noch nicht dazu gelangt ist, auf den Unterschied an sich seiender Dinge und im Bewusstsein seiender Anschauungen zu reflectiren. In dem Augenblick, wo man ihm diesen Unterschied klar gemacht hat, wird der bisherige naive Realist sofort zugestehen, dass er nicht seine Anschauungsobjecte, sondern die realen Correlate derselben, d. h. die von seiner Anschauung unabhängigen Dinge (an sich) für die Ursachen seiner Sinnesempfindungen hält. Kann man ihm beweisen, dass diese Dinge (an sich) nicht räumlich, sondern blosse individualisirte Willen sind, so wird er diese individualisirten Willen für die Ursachen seiner Empfindungen halten. Schopenhauer hat dadurch dazu beigetragen, sich selbst irre zu machen, dass er nach Kant's Vorgang die Anschauungsobjecte Dinge nannte; auch schwebte ihm die richtige Ahnung vor, dass Ursachensetzung und Gestaltsetzung zwei gleich instinctive, von einander untrennbare, mit gleichem Anspruch auf reale Geltung

auftretende Vorgänge seien, so dass es ihm durch seinen Widerwillen gegen die Einräumung einer transcendentalen Bedeutung der Raumsetzung erschwert wurde, eine transcendente Bedeutung der Ursachesezung einzuräumen. In seinem höheren Lebensalter aber scheint auch er ein wenig zu der natürlichen und vernünftigen Auffassung hingeneigt zu haben, dass die Dinge an sich (d. h. die individualisirten Willen) die Ursachen unserer Empfindungen seien; denn nur so ist es zu verstehen, wenn er sagt, dass in den mannigfaltigen Bestimmungen des Anschauungsobjectes die correspondirenden Modificationen des in diesem Anschauungsobjecte sich darstellenden Willens als Dinges an sich genau abgebildet sein müssen (Parerga 2. Aufl. § 103 b, und „Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn“, S. 594).

Die Frage würde gar keine Schwierigkeiten haben, wenn nicht die Function, um die es sich handelt, jenseits des Bewusstseins sich vollzöge. Nur hierdurch wird überhaupt der (praktisch ausreichende) Standpunkt des naiven Realismus möglich, der seine räumlich vorgestellten Objecte mit den Dingen an sich verwechselt, nur hierdurch der partielle Rückschlag des Philosophen in den uns allen praktisch gewohnten naiven Realismus, der ihn zur Verwechslung des Anschauungsobjectes mit der Ursache der Empfindung bringt, während doch jenes eine Folge dieser ist.

Ist nun aber dieser Irrthum erkannt, so bleibt uns nichts übrig, als die Sonderung zwischen „Ursache der Empfindung“ und „Anschauungsobject“ streng aufrecht zu erhalten. Das Anschauungsobject ist die räumlich angeschaute, auf ihre transcendente Ursache bezogene Empfindung, eine Beziehung, durch welche sie zugleich mit einer (mittelbaren) Realität ausgestattet wird, die sie als blosser Vorstellung nicht hat. Die Anschauung ist die räumlich gewordene Empfindung, das Wahrnehmungsobject ist die transcendental gewordene (d. h. auf ihre transcendente Ursache bezogene) Anschauung. Jene objective oder transcendente Realität, welche die Wahrnehmungen instinctiv für uns besitzen, welche selbst dann, wenn sie nur Schein wäre, ein unzerstörbarer Schein wäre, und welche doch, wie wir in den drei ersten Abschnitten sahen, auf keine Weise aus dem Standpunkt der reinen Immanenz erklärt werden konnte, sie ist das in seiner Entstehung

uns unbewusste, aber im Bewusstsein als gegeben vorgefundene Resultat des vorempirischen (apriorischen) Processes der Annahme einer transcendenten Ursache der Empfindung und der transcendentalen Beziehung der Anschauung auf dieselbe. Der Instinct hält diesen transcendentalen Character der Wahrnehmung fest, mag eine einseitige Philosophie ihm die illusorische Beschaffenheit desselben durch den Nachweis der Unmöglichkeit des Transcendenten oder der Unmöglichkeit der Beziehung zwischen Transcendentem und Immanentem, oder von beiden auf einmal, in abstracto noch so plausibel zu machen wissen. Sträubt sich aber eine Philosophie, welche die unumgänglichen Voraussetzungen des transcendentalen Characters der Wahrnehmung aufgehoben hat, die durch diese Aufhebung herbeigeführte Discrepanz zwischen abstracter Theorie und instinctivem Glauben anzuerkennen, weil ein solches Zugeständniss instinctiv als ein allemal höchst verächtliches für die Theorie empfunden wird, dann gelangt eine solche Philosophie zu dem ihrer eigenen Kritik widersprechenden Hilfsmittel, gestützt auf den unutilgbaren und praktisch über den Verstand dominirenden Anspruch des instinctiven Glaubens, die Realität der Wahrnehmung (in einem die rein subjective Realität überragenden Sinne) unmittelbar zu postuliren, wie wir dies im ersten Abschnitt von Berkeley, und theilweise auch von Kant und Schopenhauer gesehen haben. Die Aufgabe einer philosophischen Erkenntnistheorie kann aber nicht darin bestehen, das Resultat des instinctiven Glaubens kritiklos anzunehmen und es der Kritik seiner Voraussetzungen gegenüber als mundtotmachenden Trumpf auszuspielen, sondern nur darin, mit Hülfe aller Mittel der Selbstbeobachtung, der Analogie und Induction, und der Methode der Elimination der übrigen Möglichkeiten, eben denjenigen Process für das Bewusstsein zu reconstruiren, durch welchen im Bereiche vorbewusster Functionen jenes nicht wegzuleugnende Resultat eines transcendentalen Characters der Anschauung erzeugt wird. Indem wir diesen Process in der Supposition einer transcendenten Ursache für die der Seele äusserlich aufgenöthigte Empfindung und in der transcendentalen Beziehung der Anschauung auf diese ihre transcendente Ursache erkannt haben, haben wir eine wissenschaftliche Hypothese gewonnen,

welche alle Schwierigkeiten löst, und sich in dem beständigen und ausgedehnten Gebrauch, welchen die neuere Naturwissenschaft, namentlich die physiologische Psychologie von derselben macht, auf das Trefflichste bewährt hat. Diese Hypothese hat genau dieselbe Gewissheit wie das Gesetz der Causalität; denn da eine immanente Causalität unmöglich ist, kann sich das Gesetz: „Alles hat seine Ursache“ nur auf transcendente Causalität beziehen. Wer diesem Gesetz apodictische Gewissheit a priori zuschreibt, der muss auch der transcendenten Ursache der Empfindung (auf welche die Anschauung transcendental bezogen wird) apodictische Gewissheit a priori zuschreiben; wer hingegen die psychische Causalität nur als unbewusste Function für apriorisch hält, und unser Wissen von dem Causalitätsgesetz als eine in Folge ihrer Allgemeinheit vorzugsweise sichere Induction von immerhin nur beschränkter Geltung betrachtet, der wird auch die Hypothese von der transcendenten Ursache der Empfindung nur als eine Annahme von einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit betrachten. Denn die apriorische Ausübung dieser Function beweist dem Letzteren keineswegs die allgemeine nothwendige Geltung, sondern nur die nothwendige Geltung für den jedesmal vorliegenden Fall, und auch diese nur unter der immerhin nur wahrscheinlichen Voraussetzung, dass die unbewusste logische Function nicht irren kann.

Wenn Schopenhauer (4 f. Wurz. S. 74) bestreitet, dass unsere Auffassung der Causalität ebensowohl an der Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes wie an der Wirkung der transcendenten Ursache auf die Empfindung sich bethätigt, — und zwar es deshalb bestreitet, weil er die Identität von Willensact und Leibesaction behauptet, so kann ich ihm darin nicht beipflichten. Zunächst ist nämlich dabei die lange materielle Causalreihe zwischen den anregenden Hirnmolecularschwingungen und der Bewegung der Extremität übersehen, reale Processe in Nerven, Muskeln und Sehnen, welche eine ganz erhebliche Zeit beanspruchen. Es könnte also die Identität höchstens zwischen Wille und Hirnschwingungen, nicht zwischen Wille und Bewegung des Gliedes bestehen. Die Hirnschwingungen sind nun allerdings auch Wille, aber doch eine ganz andere Art Wille. Denn das

Hirn hat in seinen Atomen nur solche individualisirte Willensacte, welche sich als Molecularkräfte der Materie darstellen, und diese haben in noch so complicirten Combinationen von Attraction und Repulsion keine Aehnlichkeit mit dem geistigen Wollen einer bestimmten Leibesbewegung. Dass diese Kräfte vorhanden sind und sich zu äussern bestrebt sind, das ist ihre eigene Willensnatur; dass sie aber gerade in diesem Momente ausgelöst werden, um gerade auf diese Weise zu spielen, das ist die Wirkung des ihnen fremden geistigen Willens, der als Endziel dieser Bewegung eine bestimmte Bewegung eines bestimmten Körpertheils erstrebt. Der Wille übt also in der That transcendente Causalität auf das Ding an sich des Leibes, aber diese Causalität ist noch complicirter für uns zu verstehen, als die die Empfindung verursachende; denn wir haben weder den Willen an sich, noch das Ding an sich des Leibes, auf welchen er wirkt, im Bewusstsein, sondern von beiden nur subjective Vorstellungsrepräsentanten, die auf Empfindungen erbaut sind, und sich auf deren transcendenten Ursachen transcendental beziehen. Das Verständniss der Causalität des Willens setzt mithin das Verständniss der Causalität, welche die Empfindung erzeugt, voraus, und supponirt eine causale Verknüpfung zwischen zwei so erkannten transcendenten Ursachen, von denen überdies die eine das reale Correlat des Subjects (nicht des Objects) ist. In der Hauptsache hat demnach Schopenhauer Recht, dass das Verständniss der Causalität des Willens nicht dazu dienen kann, die Supposition der transcendenten Ursache der Empfindung zu erleichtern, da es diese vielmehr selbst schon voraussetzt.

Ich habe oben gesagt, dass alle idealistischen Argumente die Wurzeln ihrer Kraft in dem Einen Satze haben: was ich denken kann, ist mein Gedanke, also ist mir undenkbar, was nicht mein Gedanke ist. Wer dieses Argument anerkennt, der kann nur durch die größte Inconsequenz irgend ein Transcendentes, gleichviel ob Ding an sich oder Ich an sich, zulassen, — er ist rettungslos dem absoluten Illusionismus verfallen. Deshalb, weil es sich selbst ad absurdum führt, muss dieses Argument in dieser uneingeschränkten Ge-

stalt fehlerhaft sein, so bestechend es auch klingt. Wir haben oben dem Argument seine volle Berechtigung in Bezug auf den Begriff des Objectes zugestanden; das an sich Seiende kann nicht unmittelbar für mich sein, kann nicht Object sein; es kann als nicht für mich Seiendes mir gar nichts sein. Aber wenn das Argument Recht hat in Bezug auf den Begriff des Objectes, so hat es darum noch nicht Recht in Bezug auf den Begriff des Transcendentalen, sobald sich nur für das Transcendente, auf welches dasselbe bezogen werden soll, eine positive, reale Anknüpfung finden lässt; denn als rein Negatives (als „negativer Grenzbegriff“) wäre es freilich ein blosses Nichts für den Gedanken, das nicht Träger einer transcendenten Beziehung werden könnte. Auch diesen offen stehenden Ausweg hatten wir oben angedeutet. In der Fähigkeit der Negation besitzt der Gedanke die Fähigkeit, auch das Negative seiner selbst zu setzen, aber es ist ein positiv Udenkbares, ein willkürliches Spiel, eine ohne Recht errichtete Schranke, so lange das Positive nicht gefunden ist, welches diesen Unbegriff erfüllt. Hier erhebt sich nun scheinbar dieselbe Schwierigkeit von Neuem: entweder ist das Positive, das den Begriff des Nicht-Immanenten erfüllen soll, selbst Gedanke, dann bleiben wir wiederum in der Sphäre des Gedankens stehen, oder es ist Nichtgedanke, dann ist es nicht denkbar. An diesem Punkte sind bisher alle Denker gescheitert, wenn sie sich dazu aufgeschwungen haben, bis zu ihm zu gelangen. Die Antwort ist, es muss Gedanke sein, und doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muss ein Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem actuellen (gegenwärtigen) Bewusstsein, es muss inhaltlich identisch sein mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst sein. Die inhaltliche Identität mit meinem Gedanken verbürgt ihm die Denkbarkeit meinerseits, die formelle Verschiedenheit von meinem Gedanken verbürgt ihm die Transcendenz für mein Bewusstsein. Der identische Gedankeninhalt ist das, was in meinem Gedanken das Positive ausmacht, die verschiedene Form mit der aus ihr folgenden numerischen Zweiheit ist das, was in meinem Gedanken das Negative verlangt, die Negation der Immanenz im ae-

tuellen Bewusstsein. Das Bewusstsein reproducirt durch Nachdenken ein Vorgedachtes, sich sagend, dass dieses Vorgedachte nicht sein gegenwärtiger Gedanke sei.

Nun kann bekanntlich kein Inhalt ohne Form existiren; es entsteht also die Frage, in welcher Form der identische gedankliche oder ideale Inhalt des Vorgedachten bestanden habe. Ein idealer Inhalt kann in zwei Formen existiren, als bewusster Gedanke oder als unbewusste Idee. Beide Formen sind möglich. Ist das Vorgedachte bewusster Gedanke, so muss es, um unmittelbar nachgedacht werden zu können, Gedanke desselben Bewusstseins gewesen sein. Die Erinnerungsvorstellung ist das Nachdenken eines positiven Gedanken-Inhalts mit dem begleitenden Bewusstsein, dass die gegenwärtige Vorstellung ihre spezifische Bedeutung nur durch die Beziehung auf eine andere vergangene Vorstellung erhalte, welche nicht dem gegenwärtigen Bewusstsein angehört, also für dieses im strengsten Sinne des Wortes transcendent ist. Ist hingegen der nachzudenkende Inhalt in dem Vorgedachten in Form der intuitiven unbewussten Idee gegeben, so ist weiter zu beachten, dass eine solche nur existiren kann als Inhalt eines Willens, der sie realisirt, da unbewusste Idee nicht vom Willen losgelöst in's Dasein treten kann. Als Inhalt des sie realisirenden Willens ist die Idee unbewusst-ideales Geschehen. Ein solches ist die reale oder transcendente Causalität, deren rein logische Natur ich anderwärts dargethan habe (Phil. d. Unbew. Ster.-Ausg. S. 808—811). Wäre dem nicht so, so wäre die einzige Bedingung unerfüllt, welche es möglich macht, dass der Bewusstseinsinhalt transcendente Beziehungen zu einem ausserhalb der Vorstellungsreihe dieses Bewusstseins gelegenen Transcendenten gewinne. Das Bewusstsein denkt in seiner subjectiven Kategorie der Ursache dasjenige discursiv nach, was in dem unbewussten ideal-realen Causalprocess intuitiv vorgedacht ist; damit es dies aber kann (und selbst das niedrigste Thier muss dies können — 4 f. Wurzel S. 71), damit es dazu gelangt, seine Empfindung zum ersten Mal nicht bloss als das zu nehmen, was sie an sich, d. h. subjectiv, ist, sondern sie als Wirkung einer transcendenten Ursache aufzufassen und sie auf diese zu beziehen,

dazu braucht es vor und jenseits seiner selbst einen Instinct, der ihm die Anschauung bereits fix und fertig mit dieser transcendentalen Beziehung auf die transcendente Ursache bekleidet überliefert. Dieser subjectiv-instinctive Ursprung der transcendentalen Beziehung hindert aber keineswegs die Wahrheit der transcendentalen Beziehung (wie Schopenhauer glaubt — W. a. W. u. V. I. 516); er bürgt vielmehr dafür, dass sie keine uns zum Narren habende Illusion ist, sobald wir überhaupt zu der Erkenntniss gelangt sind, dass die Instincte mit ihren unbewussten Functionen specielle Darstellungen der absolut logischen Natur des Unbewussten sind.

Die Lösung der Schwierigkeiten des Erkenntnissproblems in der Identität von Denken und Sein, von bewusster und unbewusster Idealität, subjectiver und absoluter Vernunft, zu suchen, dieser Weg war schon von Schelling und Hegel eingeschlagen; aber sie begnügten sich damit, der Eine, diese Identität aus der Pistole zu schiessen, der Andere, sie auf seine Weise dialectisch zu entwickeln, und dann auf das metaphysisch gefundene Resultat als auf die Lösung des Erkenntnissproblems hinzuweisen, ohne diesen Nachweis im Einzelnen mit Ueberwindung der eigentlich schwierigen Punkte durchzuführen. Es blieb die Aufgabe offen, mit Absehung von metaphysischen Perspectives das Erkenntnissproblem durch bloss dianoologische Untersuchungen auf den Punkt zu führen, wo diese Lösung als die einzig mögliche erhellt, zugleich aber auch sich in ihren Details entfaltet, und durch die von mir vollzogene schärfere Unterscheidung von bewusstem und unbewusstem Denken schärfere und verständlichere Umrisse gewinnt. Ich weiss sehr wohl, dass diese meine Lösung nach keiner Seite ganz befriedigen wird: Die Realisten nicht, weil sie bei ihrer Uebereinstimmung im Resultat den eingeschlagenen Weg zum Ziele für überflüssig weitschweifig halten müssen, die Idealisten nicht, weil meine Lösung bei aller Anerkennung der idealistischen Principien dieselben doch zum aufgehobenen Moment herabsetzt und in einen Realismus einmündet, der alles dasjenige indirect restituirt, was die Idealisten bisher mit Eifer zu bekämpfen gewohnt waren. Dennoch kann mich dies in dem Glauben an die Richtigkeit meines Standpunktes nur bestärken,

Die Realisten müssen endlich einschen lernen, dass es in der Philosophie nicht genug ist, im Resultat zufällig Recht zu haben, sondern dass es darauf ankommt, das richtige Resultat in einer den schärfsten Anforderungen der Kritik Rechnung tragenden Weise zu begründen; die erkenntnistheoretischen Idealisten aber müssen ebenso begreifen, dass die Berechtigung ihres Standpunktes in Wahrheit immer nur eine relative war gegenüber dem dogmatischen Schlummer des ungeprüften und unerwiesenen Realismus, — dass der Idealismus zwar immer seine Bedeutung behalten muss als Ausgangspunkt und Durchgangsphase für die Darstellung der Erkenntnistheorie, dass er sich aber darein finden muss, in dieser Weise zum aufgehobenen Moment in einem kritisch bewährten Realismus zu werden. Nur wer die idealistischen Argumente in voller Wucht an sich erprobt hat, nur wer die Unentrinnbarkeit des absoluten Illusionismus bei den idealistischen Voraussetzungen klar begriffen hat, nur der wird in der Lage sein, keinen kritischen Angriff auf seinen Realismus mehr zu fürchten; jeder andere Realist kann sich dieser Angriffe von Seiten des Idealismus nur dadurch erwehren, dass er die Augen gegen sie schliesst. Um ungestraft in die ganze Tiefe des Idealismus hinabzutauchen, ohne für eine vernünftige Auffassung des Realen verloren zu gehen, dazu gehört freilich, dass man die Zauberformel zur Ueberwindung des ganzen idealistischen und illusionistischen Spuks besitze, und weil niemand vor mir sich dieser klar bewusst war, darum konnte es bisher nur blinde Realisten oder halbe Idealisten oder unklare Gemische beider Standpunkte geben.

Ich habe oben die transcendente Causalität die einzige Brücke zwischen dem Transcendenten und dem Immanenten genannt, weil sie die einzige reale Beziehung zwischen beiden ist, der einzige Fall, wo das Transcendente, wenn auch nicht mit seinem Sein (denn das ist unmöglich), so doch mit dem Endpunkte seines Functionirens in den Bewusstseinsinhalt gleichsam hineinragt, und das Gebiet des Immanenten berührt. Es wird nach dem jetzt Gesagten dieser Ausspruch noch deutlicher geworden sein. Vermittelst dieser Brücke liegt uns das ganze Gebiet des Transcendenten offen.

Wir haben also als Resultat dieses Abschnittes festzuhalten, dass es eine immanente Causalität, d. h. eine Causalität zwischen verschiedenen Objecten des Bewusstseins in Wirklichkeit nicht giebt, dass die subjective Erscheinungswelt im Ganzen und Grossen eine inhaltlich zusammenhangslose Succession bildet, und dass die stellenweise in kürzeren Successionsreihen auftretende scheinbare immanente Causalität nur den partiellen Bewusstseinsreflex von realen Causalprocessen zwischen den Dingen an sich bildet, ebenso wie ganz allgemein gesprochen die Kategorie der Causalität nur die Vorstellung (Gedankenreproduction) der transcendenten oder realen Causalität ist. Unsere Supposition der transcendenten Ursache der Empfindung ist also nicht die transcendente Ursache selbst, welche niemals Object werden kann, sondern eine Vorstellung (Repräsentation) derselben im Bewusstsein für das Bewusstsein, ein subjectiver oder immanenter Repräsentant der an sich seienden Ursache, aber eben darum transcendental.*) Wo der naive Realismus übereinstimmend mit dem subjectiven Idealismus in gewissen Verknüpfungen der Vorstellungsobjecte als solcher Causalität zu erblicken glaubt, da sieht der besonnene Criticismus nur eine nachbildliche Verknüpfung von Objecten, welche diejenige transcendente Causalität für das Bewusstsein repräsentirt, die zwischen den von den Objecten repräsentirten Dingen an sich realiter obwaltet, und durch Afficirung der Sinne von Seiten der Dinge an

*) Der Unterschied zwischen dem Ding an sich als der transcendenten Ursache unserer Wahrnehmungen und unserem Vorstellungsrepräsentant desselben leuchtet am besten ein, wenn man daran denkt, dass ersteres eben als ein an sich Seiendes, d. h. von unserm Vorstellen Unabhängiges auch von dem Stand unserer Kenntnisse völlig unabhängig ist, während der Vorstellungsrepräsentant des Dinges an sich ganz und gar abhängig ist von unseren erkenntnisstheoretischen Theorien, metaphysischen Systemen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen. So ist z. B. das Ding an sich des Sternenhimmels seit Adams Zeiten im Wesentlichen unverändert geblieben, während der Vorstellungsrepräsentant dieses Dinges an sich im Menschheitsbewusstsein die mannigfachsten Wandelungen vom naiven Glauben an die Objectivität der sinnlichen Wahrnehmung durch das Ptolemäische und Kopernikanische System hindurch bis zu den Resultaten der modernen Naturwissenschaft durchgemacht hat.

sich in den verschiedenen Phasen ihrer Actionen sich im Bewusstsein abspiegelt. Auch da, wo (wie in der Ideenassociation) der Bewusstseinsinhalt jedes Augenblicks unmittelbar durch den des vorhergehenden bedingt erscheint, ist dies nur möglich durch eine reale Causalität zwischen den ganzen Vorstellungsfunctiōnen, die für den Bewusstseinsinhalt schon transcendent sind.

So löst sich der Zwiespalt der Kantischen Erkenntnistheorie in einer höchst natürlichen und mit der naturwissenschaftlichen Denkweise vollkommen übereinstimmenden Art dadurch, dass man einfach in der bereits von Kant eingeschlagenen Richtung einer schärferen Kritik und Einschränkung der Behauptungen der transcendentalen Analytik weiter geht, als Kant selbst gethan hat, während seine unmittelbaren Nachfolger den entgegengesetzten Weg weiter verfolgt haben, wobei sie stets durch irgend welche sophistische Hülfsmittel der Selbsttäuschung der nothwendigen Consequenz ihrer Voraussetzungen, dem absoluten Illusionismus, ausbiegen zu können vermeinten. Auf dem eingeschlagenen realistischen Wege allein kann noch Hoffnung bleiben, die gegebene Erscheinungswelt durch Rückbeziehung auf eine gesetzmässig sich verändernde Welt der Dinge an sich, als auf ihre transcendente Ursache, zu erklären, und die Wahrnehmungen als wirkliche Erfahrungen zu bestätigen; gelingt auf diesem Wege die Erklärung der Erscheinungswelt nicht, so ist überhaupt jede Hoffnung auf eine solche als illusorisch aufzugeben. Denn der absolute Illusionismus, in welchen aller consequente Idealismus sich auflöst, ist zwar ein Standpunkt, dessen Wahrheit an und für sich nicht unmöglich genannt werden kann, aber er macht, wie wir in diesem Abschnitt sahen, jedes Verständniss einer gesetzmässigen Causalität in der Erscheinungswelt als ganzen unmöglich, und degradirt den Inhalt derselben zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder. Dies allein ist der entscheidende Grund, den absoluten Illusionismus, und mit ihm allen erkenntnisstheoretischen Idealismus, definitiv zu verwerfen, freilich auch so nur unter der Voraussetzung, dass sich auf anderem Wege eine Erklärungsmöglichkeit bietet, dass also der erkenntnisstheoretische Realismus mit seinem Versuch, die Welt als einen gesetzmässigen Causalzusammenhang zu erklären, nicht auf die-

selbe Weise Fiasko macht. Die nächsten Abschnitte werden deshalb einer weiteren Ausbildung der mit dem Begriff der transcendenten Ursache gewonnenen Grundlage eines erkenntnistheoretischen Realismus dienen müssen.

VI.

Die Kategorien als Formen des Dinges an sich.

Wir haben in den beiden letzten Abschnitten das Ding an sich auf dem einzig möglichen und nothwendig einzuschlagenden Wege restituirt; es bleibt nun übrig, die Beschaffenheit desselben, soweit wir sie schon beiläufig erkannt haben, zu recapituliren, und die übrigen Formen seines Wirkens und Daseins genauer zu untersuchen.

Was wirken können soll, muss zunächst existiren oder da sein, das ist ausser allem Zweifel; mag sein Dasein nun bloss in seinem Wirken bestehen, oder sonst noch mehr umfassen, auf jeden Fall ist das Wirkende oder die Ursache ein Daseiendes. Da nun das Ding an sich, um zwischen verschiedenen Bewusstseinen vermitteln zu können, auch auf dieselben wirken können muss, so steht ausserdem für mich fest, dass das Dasein des Dinges sich nicht in seinem (mir allein unmittelbar bekannten) Wirken auf mich erschöpft. Wäre die Existenz des Dinges an sich eine rein ideale (blosse Idee), so würde der eventuelle Conflict derselben mit anderen sich friedlich auf rein logischem Wege schlichten; der Zwang, den das Wirken des Dinges an sich meiner Willkür auferlegt, beweist mir aber, dass ich es nicht bloss mit einem solchen logischen, idealen Bestimmtwerden zu thun habe, sondern mit einer durch einen Willen realisirten Idee, dessen Energie sich häufig grösser ausweist, als die des meinigen. Das Ding an sich hat also neben der Causalität auch Dasein und Realität. Ferner ist sein Wirken ein zeitliches, und ist der Moment seines Eintretens in die zeitliche transcendentale Causalreihe, sowie in die zeitliche Vorstel-

lungsreihe meines Bewusstseins (welche auch ein integrierender Theil der ersteren ist) der Zeit nach bestimmt. Sein Wirken ist veränderlich, wie ich daraus schliessen muss, dass es mich öfters in mehreren auf einander folgenden Zeitpunkten verschieden afficirt, ohne dass der Grund der veränderten Empfindung in mir zu suchen wäre. Aus einem veränderten Wirken unter sonst gleichgebliebenen Verhältnissen folgt aber eine Veränderung im Dasein. Demnach ist das Ding an sich veränderlich, also sein so und so bestimmtes Dasein selbst zeitlich. In Folge dessen fordert auch am Dinge an sich (dies freilich nur unter der Voraussetzung, dass es unter der Herrschaft logischer Gesetze steht) die Veränderung ein Beharrliches, das Existirende ein ihm Subsistirendes, das Dasein eine daseiende Substanz, welche selber als Substanz nicht mehr veränderlich, nicht mehr zeitlich ist. (Ob jedem daseienden Ding an sich eine besondere und getrennte Substanz zukomme, oder ob für alles Existirende das Subsistirende ein gemeinsames sei, diese Frage wird hierbei noch nicht berührt). Die Veränderungen an dem Dinge an sich erfolgen aber nicht zufällig oder willkürlich, sondern gesetzmässig, je nach den causalen Einwirkungen, die dasselbe betreffen. Nur unter dieser Voraussetzung, dass eine unmittelbar oder mittelbar von meinem Willen ausgehende Einwirkung (durch Handeln) das Ding an sich in unabänderlich gesetzmässiger Weise verändert, ist eine Communication der Bewusstseine vermittelt der Dinge an sich möglich. Die Veränderungen der Dinge sind also nach rückwärts ebensowohl Wirkungen, als sie nach vorwärts Ursachen sind; mithin ist der Daseinszustand des Dinges an sich ein durch und durch causal bedingter, d. h. nothwendiger.

Endlich sind der Dinge an sich nicht Eines, sondern viele. Denn zunächst unterscheide ich dasjenige Ding an sich, auf welches das transcendente Subject bezogen wird, von denjenigen Dingen an sich, auf welche die anderen transcendenten Objecte bezogen werden. Das erste wird als Ich an sich den Dingen an sich, oder als innere (transcendente) Ursache den äusseren (transcendenten) Ursachen gegenübergestellt. Als Vermögen, auf das Afficirtwerden von transcendenten Ursachen

mit Sinnesempfindungen zu reagiren, diese synthetisch zu Objecten zu verarbeiten, über diese zu denken, auf deren reale Correlate zu handeln u. s. w., heisst das Ich an sich kurzweg Seele. Nun erhalte ich durch die Dinge an sich Kunde von der Existenz noch anderer Seelen ausser der meinigen, und niemand zweifelt im Ernste daran, dass er selbst, sein Weib und sein Kind nicht Eine, sondern drei Seelen sind. Aber doch erfährt er nur dadurch etwas von der Existenz der beiden letzteren, dass unter seinen Vorstellungsobjecten zwei von bestimmten menschlichen Körpern vorkommen, die er auf Dinge an sich bezieht, dass ferner diese seine Vorstellungsobjecte Veränderungen zeigen, die er auf Veränderungen in den entsprechenden Dingen an sich zu beziehen genöthigt ist, und dass die Art dieser Veränderungen in diesen Dingen an sich so beschaffen ist, dass er nicht umhin kann, auf das Verknüpftsein von (der seinigen ähnlichen) Seelen mit diesen Dingen an sich von Körpern zu schliessen.

Hätte er nun keinen Grund, die Dinge an sich seiner Vorstellungen der Körper von Weib und Kind für zwei Dinge an sich statt für Eines zu halten, so würde ihm jeder Grund fehlen, zwei mit denselben verknüpfte Seelen statt Einer anzunehmen; denn einen directen Schluss von vorgestellten menschlichen Körpern in meinem Bewusstsein auf entsprechende Seelen ausserhalb desselben kann ich auf keine Weise machen, da erstens Seelen nicht direct mein Bewusstsein afficiren können, und zweitens selbst wenn dies möglich wäre, es doch unerklärlich bliebe, wie eine solche directe Affection einer Seele durch die andere auf die Vorstellung von Körpern und körperlichen Bewegungen führen sollte, wenn es nicht ausser den Seelen noch Dinge an sich der Körper gäbe. Nehmen wir aber einmal für die Wahrnehmung eines Steines ein Ding an sich des Steines, für die Wahrnehmung der Bildsäule oder der Leiche ein Ding an sich der Bildsäule oder der Leiche als transcendente Ursache der Sinnesempfindung an, so liegt es auf der Hand, dass wir für die Wahrnehmung eines menschlichen Körpers ein Ding an sich des menschlichen Körpers als Ursache der Empfindung annehmen müssen, gleichviel ob dasselbe beseelt ist oder nicht. Ob dieses Ding an sich des menschlichen Körpers beseelt sei oder

nicht, kann nur aus den Veränderungen, die an demselben vorgehen, und welche sich in den Veränderungen unserer Wahrnehmungen abspiegeln, erschlossen werden.

Nun erscheint aber in der That die Berechtigung zur Annahme mehrerer Dinge an sich für die Vorstellungen mehrerer menschlicher Körper völlig hinreichend. Denn beide afficiren uns verschieden, und verschiedene Wirkungen setzen verschiedene Ursachen voraus. Zwar kann ein und dasselbe Ding an sich verschiedene Wirkungen auf uns üben, aber nur zu verschiedenen Zeiten, indem es sich verändert; hier aber handelt es sich um gleichzeitige und doch verschiedene Wirkungen. Auch kann ein und dasselbe Ding an sich gleichzeitig verschiedene Wirkungen auf uns üben durch die verschiedenen Sinne; hier aber handelt es sich um dieselben Sinne und verschiedene Wahrnehmungen. Ferner lässt sich in unserem Beispiel nachweisen, dass es nicht Ein Ding ist, welches gleichsam mit verschiedenen Polen auf uns wirkt, sondern zwei wirklich verschiedene Dinge: denn erstens sind die Wahrnehmungen numerisch verschieden, obwohl sie inhaltlich sehr ähnlich sein können; zweitens sind die transcendenten Ursachen beider Wahrnehmungen in ihren Veränderungen von einander unabhängig; drittens sind sie trennbar, da ich lange Zeit hindurch nur von der einen ohne die andere afficirt werden kann; viertens endlich sind sie einzeln und getrennt von einander für immer zu vernichten. Aus alledem schliesse ich mit Grund, dass der Dinge an sich viele sind, und dass ich völlig im Recht bin, wenn ich von der Vielheit solcher Dinge an sich, bei denen ich annehmen muss, dass mit jedem derselben eine Seele verknüpft sei, auf die Vielheit dieser Seelen schliesse. In der Mannichfaltigkeit seiner Wirkungen aber kommt jedem dieser Dinge an sich den anderen gegenüber Einheit zu.

Messen wir nun diese Resultate an der Kant'schen Kategorientafel, so zeigen sich alle vier Arten von Kategorien als Bestimmungen des Dinges an sich vertreten. Von den Kategorien der Quantität: Einheit (in sich) und Vielheit (entsprechend der Vielheit der Vorstellungsobjecte); von den Kategorien der Qualität: Realität; von denen der Relation: Subsistenz und

Causalität; von denen der Modalität: Dasein (Existenz) und Nothwendigkeit (causale Bedingtheit). Die nicht auf das Ding an sich in Anwendung kommenden Kategorien Kant's sind oder enthalten blosse Beziehungsbegriffe des bewussten Denkens (Allheit; Negation, Limitation, Nichtsein; Möglichkeit, Unmöglichkeit, Zufälligkeit*) oder sind in sich verfehlte Conceptionen (Gemeinschaft oder Wechselwirkung). Schon im vorigen Abschnitt (vgl. oben S. 71—72) hatten wir gesehen, dass sich Kant in der Kritik der praktischen Vernunft ohne Grund gegen die Heranziehung der Kategorien der Qualität und Quantität zu Bestimmungen des Dinges an sich sträubt, nachdem er die der Kategorien der Relation und Modalität im Wesentlichen sanctionirt hat. Und in der That, sobald man annimmt, dass in der Welt der Dinge an sich die Gesetze der Logik ebenso streng und ausnahmslos walten, wie in der Welt des Bewusstseins, dass jene nicht minder eine Selbstdarstellung der Einen absoluten Vernunft ist, wie diese, so fällt jedes Bedenken gegen diese Anwendung der Kategorien fort. Dies wird noch deutlicher werden, wenn wir kurz betrachten, was denn die Kategorien bei Kant bedeuten.

Für unser Bewusstsein als Gegenstände der Betrachtung isolirt, sind sie nichts anderes, als abstracte Begriffe. Wenn

*) Möglichkeit, Unmöglichkeit und Zufälligkeit drücken nur das Verhältniss eines gedachten Ereignisses (das nicht wirklich ist, oder von dessen Wirklichkeit doch abstrahirt wird) zu dem Stande unserer Erkenntniss aus. (Die Nothwendigkeit thut dies zwar auch, aber sie drückt ausserdem auch das Verhältniss eines wirklich eingetretenen Ereignisses zu seiner Ursache aus, welches, abgesehen von seiner causalen Bedingtheit, freilich nur wirklich heissen kann). Negation, Limitation und Nichtsein beruhen auf der gedanklichen Möglichkeit des Verneinens, eines Beziehungsbegriffes, der dem discursiven, bewussten, irrthumsfähigen Denken ausschliesslich eigen ist, da das irrthumslose intuitive Denken innerhalb des Logischen niemals in die Lage kommen kann, zu verneinen, sondern immer nur, zu setzen oder zu bejahen. Die Allheit entsteht für uns aus der Vielheit durch doppelte Negation, durch Anschluss eines Fehlenden; sie ist ein Beziehungsbegriff, dessen Berechtigung nur in unserer partiellen und stückweisen Auffassung und der ausdrücklichen Verwahrung gegen dieselbe liegt. Auch das seiende Absolute ist uns deshalb ein All, was für das intuitive Denken zwar keine Unwahrheit, aber eine leere Tautologie ist.

wir „von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes abstrahiren“, so bleibt das Intellectuelle, d. i. die Kategorie, übrig (I. 437). Als anatomisches Präparat der Abstraction unterscheidet sich die Kategorie von keinem anderen Begriffe; wohl aber unterscheidet sie sich von den bloss empirischen Abstractis dadurch (III. 273), dass dasjenige, was das Bewusstsein als Kategorie aus der empirischen Gesamtanschauung herausseirt, vor der fertigen Erfahrung bei der Genesis derselben vom Verstande selbst (unbewusster Weise) hineingelegt worden ist (I. 437, II. 167), während die empirischen Begriffe nur allgemeine Merkmale der Wahrnehmungen sind, die allein durch die Materie der Anschauung specifisch bedingt sind. So erweisen sich die Kategorien als Denkformen, mit welchen der Stoff der Anschauung gleichsam umkleidet wird (I. 503). Dieses Formen der Anschauung in die Kategorien hinein ist eine blinde (unbewusste) Function (II. 77) des Verstandes, welche, psychologisch betrachtet, Keime oder Anlagen voraussetzt, in welcher sie vorbereitet liegt, und aus denen sie sich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt (II. 67, *connoissances virtuelles* des Leibnitz). Metaphysisch betrachtet aber stehen diese Denkformen vermöge ihres absolut logischen Charakters erhaben über jeder schöpferischen Willkür da; sie sind nicht bloss beliebig eingepflanzt, nicht subjectiv im Sinne des bloss Individuellen, nicht zufällige Einrichtungen meiner individuellen Natur, sondern nothwendige logische Formen (II. 758), die sich in jedem discursiven Verstande und für jede Art von Sinnlichkeit, mag sie der unsrigen ähnlich sein oder nicht, kraft der immanenten Nothwendigkeit der souveränen Vernunft entwickeln müssen (II. 744) und deshalb stets spontane Functionen, selbstgedachte Principien (II. 757) sind. (Die subjectiven Anlagen sind also nicht als Mechanismen zu mechanischer Leistung zu verstehen, sondern als das Vermögen, selbst zu denken nach den Gesetzen der allgemeinen Vernunft — II. 757). Die Anschauungsformen könnten auch anders sein als die unsrigen (II. 37, 720), die Denkformen nicht; sie sind wie sie sind, oder sie sind gar nicht. Bedeutungslos sind die Kategorien nach Kant für die intellectuelle (göttliche, unbewusste) Anschauung,

welche ihre Gegenstände durch ihre Intuition hervorbringt (742). Es ist klar, dass für eine solche Anschauung die Kategorie niemals in abstracter begrifflicher Gestalt vorkommen wird, und dass sie nicht wie bei der sinnlichen Anschauung die Aufgabe haben wird, die von aussen aufgenöthigte formlose Empfindung erst zu formen; sondern Anschauung und logische Form sind hier aus einem Gusse der Spontaneität und deshalb in untrennbarer Einheit; die Kategorie ist hier nicht anders als implicirt. Da die Dinge an sich nichts anderes sind, als die vom Willen realisirten intellectuellen Intuitionen der reinen (göttlichen) Vernunft (wie auch Kant die Schöpfung der „Noumena“ auffasst — VIII. 234), so müssen in denselben die Kategorien ganz ebenso implicite enthalten sein, wie in der göttlichen intellectuellen Anschauung.

Es ist dies nicht etwa eine ein für allemal vorausbestimmte Harmonie zwischen Transcendentem und Immanentem (eine Art von Präformationsystem der reinen Vernunft — II. 757), sondern eine sich unaufhörlich aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten des Daseins von selbst ergebende Harmonie, eine Art Conformitätssystem der reinen Vernunft, an welcher allgemeinen vernünftigen Harmonie aller Schöpfungssphären Kant gewiss am wenigsten zweifelte (VIII. 239--240), wenn man dieselbe nur nicht wie Leibniz als den geistlosen Mechanismus prästabilirter Uhrwerke auffasst. Aber Leibniz war hierzu nur deshalb genöthigt, weil er die transcendente Causalität verdamnte, und kein Afficirtwerden den fensterlosen Monaden zuliess, wogegen Kant dieses mechanische Präformationssystem dadurch überwand und zu einem Conformitätssystem der reinen Vernunft den Grundstein legte, dass er die transcendente Causalität wieder einföhrte. Fichte springt über den Punkt hinweg, aber Schelling sieht sich in seinem transcendentalen Idealismus von Neuem genöthigt, zur Leibnizischen prästabilirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen, weil er und Fichte die transcendente Causalität wieder beseitigt hatten. Erst in Hegel gelangt das Conformitätssystem der reinen Vernunft zu seiner vollen Blüthe, was ihm aber nur dadurch möglich wird, dass jede Schranke des Processes für die Bewusstseine unter einander hinweggerissen wird. Anstatt den

trennenden Strom zu überbrücken und die fruchtbaren Fluren jenseits des Flussbettes fleissig zu beackern, durchsticht Hegel die Deiche und schwimmt lustig auf der allgemeinen Ueberschwemmung herum.

Wir sehen somit, wie der tiefere Geist der Kantischen Philosophie auf ein Conformitätssystem der reinen Vernunft hinweist, und wie das Streben nach diesem Ziele sich in verschiedenen Andeutungen verräth. Aber gerade da, wo diese tiefe Auffassung des Erkenntnissproblems seinen bewussten und nachdrücklichsten Ausdruck finden sollte, in der Lehre von den Kategorien in der transcendentalen Analytik, gerade da fehlt dieses Bewusstsein (besonders in der ersten Auflage) und giebt vielmehr entgegengesetzten Behauptungen Raum. Es entspricht dies Verhalten zu den Kategorien im Allgemeinen ganz dem Verhalten Kant's zur Causalität im Besonderen.

„Es sind **nur zwei** Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.*) Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen, in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört“ (88). Dahingegen findet es „nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung... **Folglich bleibt nur** das zweite übrig“ (757), d. h. die Kategorien bestimmen die Art unserer Auffassung des Gegenstandes, da sie das Ding selbst seinem Dasein nach nicht bestimmen können (88). „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der for-

*) Die Parallelstelle der zweiten Auflage lautet: „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich“ (757),

malen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind“ (124). So lichtvoll und schön diese letztere Stelle erscheint, sobald man in derselben unter „Natur“ die Gesamtheit der Dinge an sich in ihrem causalen Zusammenhang, und unter „Verstand“ den unbewussten intuitiven Verstand versteht, welcher die Dinge an sich durch sein sie Denken hervorbringt, — so schwierig in sich und unhaltbar erscheint dieselbe im immanenten Sinne gefasst, wie Kant es meint, daher denn auch dieser in einer späteren Schrift selbst eingesteht, dass dieses treffliche, wie absichtlich eingerichtete Zusammenstimmen der a priori nicht ableitbaren empirischen Naturgesetze mit unserer Fassungskraft weder von ihm noch von sonst jemandem (?) weiter erklärt werden könne (I. 481).

Zunächst beruht die ganze Begründung für die Behauptung, dass die Kategorien die Erfahrung und dadurch indirect die empirischen Naturgesetze bestimmen, ausschliesslich auf der Elimination der anderen Seite der Alternative. Ergiebt sich nun aber, dass die Alternative als solche falsch ist, dass es nicht nur eine dritte Möglichkeit giebt, sondern dass diese sogenannte dritte Möglichkeit überhaupt die einzige ist, dann fällt das Bindende jener Begründung fort. Eine solche dritte Möglichkeit ist aber eben die Conformität des Immanenten und Transcendenten hinsichtlich der logischen Formen des Denkens und Daseins. Diese dritte Möglichkeit besteht also in der Annahme, dass zwar die Objecte durch Denkformen a priori aus der Empfindung formirt werden, dass aber die Uebereinstimmung dieser so construirten Objecte mit den Dingen an sich, welche die Empfindung für die Anschauung geben, also mit anderen Worten die Wahrheit (61, 163) der Vorstellungsobjecte hinsichtlich ihrer synthetischen Formen, nur dadurch möglich wird, dass die Dinge

an sich in denselben logischen Formen existiren, wie die Objecte gedacht werden.

Trendelenburg hatte mit seiner „dritten Möglichkeit“ den ganz richtigen Punkt getroffen, es war nur verfehlt, von einer „Lücke“ in Kant's Beweis zu sprechen, da es sich gar nicht um eine irgendwie auszufüllende Lücke, sondern um einen von Grund aus zu berichtigenden falschen Rechnungsansatz handelt, dessen Correctur den angeblichen Kant'schen Beweis nicht etwa bloss nachträglich ergänzt und vervollständigt, sondern entkräftet und umstösst. Trendelenburg setzte ausserdem die historisch treue Auffassung der Kant'schen Philosophie voraus, nach welcher das Ding an sich ein positiver Begriff ist, der das realistische Element im Criticismus vertritt; in Folge dessen konnte er natürlich von den Vertretern des idealistisch purificirten Kantianismus gar nicht verstanden werden, weil diese bei ihrer Elimination des Dinges an sich als eines rein negativen Grenzbegriffs natürlich die „dritte Möglichkeit“ für unmöglich erklären mussten. Nur übersahen diese Idealisten, dass dann, in genau demselben Sinne wie die dritte, auch die erste Möglichkeit unmöglich ist, dass also, wenn die Disjunction nicht drei Fälle umfassen soll, überhaupt gar keine Disjunction mehr zulässig ist, sondern dann nur noch die zweite Möglichkeit Kant's, nun aber als *petitio principii* stehen bleibt. Soll die idealistische Annahme, d. i. die zweite Möglichkeit, durch Elimination aller übrigen Möglichkeiten, wie Kant will, indirect bewiesen werden, so muss man eben zum Zweck dieses indirecten Beweises hypothetisch auf die realistische Annahme eines positiven Dinges an sich eingehen. Sobald man dies aber thut, ist die dritte Möglichkeit ganz ebenso zulässig, wie die erste, muss also auch ebenso gut wie diese berücksichtigt werden, und wird sie berücksichtigt, so scheitert an ihr der beabsichtigte indirecte Beweis; denn sie ist nicht an und für sich *ad absurdum* zu führen, sondern sie ist nur zu bekämpfen von dem Standpunkt eines noch unbewiesenen, durch *petitio principii* erlangten, also im üblen Sinne dogmatischen Idealismus. Die Idealisten aber wollen das Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien mit Beweisen begründen, welche sehr leicht zu

widerlegen sind, ausser wenn man, wie die Idealisten verlangen, das Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien schon voraussetzt; d. h. die Begründung gilt nur bei Voraussetzung des zu Begründenden, d. h. es ist ein *circulus vitiosus*. Die wahre Kraft der idealistischen Argumente liegt aber gar nicht in solchen logisch unhaltbaren Beweisversuchen, sondern, wie oben gezeigt, in dem ureinfachen Satz, dass ich nichts anderes als meine Vorstellungen vorstellen kann. — Ausser dem unglücklich gewählten Ausdruck „Lücke“ hatte Trendelenburg die Unvorsichtigkeit begangen, in einem Streit mit dem Idealismus die Ausdrücke „subjectiv“ und „objectiv“ im Sinne von „immanent“ und „transcendent“ zu brauchen, während seine Gegner sie nur als begrifflich verschiedene Seiten der immanenten Vorstellung auffassen. Um dieses Missverständniss drehen sich die meisten Widerlegungen Trendelenburg's von idealistischer Seite (z. B. Cohen: „Kant's Theorie der Erfahrung“ S. 66 ff.); sie treiben blosse Wortklauberei, berühren aber auf diese Weise gar nicht den Sinn der Trendelenburg'schen Behauptung, welcher dahin geht, dass die Anschauungs- und Denkformen nicht bloss immanente, sondern auch transcendente Bedeutung haben können. — Drittens endlich hatte Trendelenburg sich nicht mit der unumstösslich richtigen Bemerkung begnügt, dass Kant bei seiner indirecten Beweisführung die dritte Möglichkeit unberücksichtigt gelassen habe (wodurch die Kraft des Beweises gebrochen ist), sondern er hatte sich zu der Behauptung verstiegen, dass Kant an die dritte Möglichkeit gar nicht gedacht habe. Dies bedurfte freilich einer Berichtigung durch Hinweis auf III 46—47, aus welcher Stelle hervorgeht, dass Kant an diese dritte Möglichkeit allerdings gedacht habe, sie aber deshalb unberücksichtigt gelassen habe, weil er mit ihr keinen Sinn verbinden zu können glaubte. Aber auch dieser historische Irrthum Trendelenburg's ändert nichts an der Richtigkeit seines Einwurfs von der dritten Möglichkeit, da es von Kant einfach eine subjective Verirrung war, wenn er behauptete, dass er mit dieser dritten Möglichkeit keinen Sinn verbinden könne; die Analogie mit der Sinnesempfindung des Rothen, auf welche Kant sich dabei stützte, wird im nächsten Abschnitt beleuchtet und entkräftet werden.

Nach den genannten drei Berichtigungen, die sämmtlich mehr äusserlicher Natur sind, bleibt der Kern des Trendelenburg'schen Angriffs gegen die indirecte Beweisführung des Idealismus für seine Grundsätze bestehen. Je weniger ich sonst von Trendelenburg's vielfach überschätzten Leistungen zu halten vermag, desto mehr erachte ich es für eine Pflicht der Gerechtigkeit, seine kritische Leistung in Bezug auf eine entscheidende Blösse der idealistischen Position gebührender Maassen anzuerkennen. Was er damit in erkenntnistheoretischer Hinsicht erreichen wollte, war genau dasselbe, was ich in der vorliegenden Schrift umfassender und eingehender begründet habe: den Standpunkt des transcendentalen Realismus.

Die Nothwendigkeit, zu der „dritten Möglichkeit“, als zu der einzigen, welche wirklich eine Erklärung zu bieten vermag, unsere Zuflucht zu nehmen, wird noch einleuchtender, wenn man von der Frage nach der Uebereinstimmung überhaupt zu der Frage übergeht, wie die Uebereinstimmung in diesem concreten Falle möglich sei. Denn die Behauptung der Uebereinstimmung überhaupt bedeutet nur, dass Denken und Dinge unter logischen Gesetzen der Existenz stehen, aber sie klärt uns nicht darüber auf, ob und wie es möglich sei, dass in jedem gegebenen Falle concrete Wahrheit der Vorstellung erzielt werde, d. h. gleiche logische Formen auf beiden Seiten zur Anwendung kommen. Wäre es wahr, was Kant behauptet, dass die Denkformen vom Verstande völlig spontan der Anschauung übergezogen werden, so wäre es vollkommen dem Belieben des Verstandes überlassen, welche und wie viele der apriorischen Denkformen er einer gegebenen Anschauung überziehen wollte; er würde mithin bei dieser Operation das Gefühl der Freiheit haben müssen, während die Selbstbeobachtung das Gegentheil lehrt, und Kant selbst das Gefühl der Nothigung in Anwendung bestimmter Kategorien in Bezug auf die Causalität einräumt und für seine Deductionen benutzt. Es wäre ferner kein Grund abzusehen, warum im Wiederholungsfalle dieselbe Anschauung immer dieselben Kategorien erhalten sollte, da der Verstand sich ja an der Abwechslung ergötzen könnte, die Anschauungen die ihnen gleichgültigen Formen der Kategorien wechseln zu lassen, wie der Regisseur die

Schauspieler ihre Kleider wechseln lässt. Natürlich könnte dann, bei aller Uebereinstimmung der Denkformen und Daseinsformen überhaupt, doch nur durch Zufall einmal eine Uebereinstimmung der Denkformen eines bestimmten Vorstellungsobjectes mit den Daseinsformen des an sich Seienden, auf das es sich transcendental bezieht, herauskommen, d. h. nur zufällig könnte einmal eine Vorstellung Wahrheit hinsichtlich der in ihr enthaltenen Kategorien besitzen. Soll die Willkür des Verstandes in der Vertheilung seiner Kategorien an die gegebenen Anschauungen beschränkt werden, so ist dies nur dadurch möglich, dass die gegebenen Anschauungen in sich selbst bereits gewisse Merkmale tragen, welche die Anwendung gewisser Kategorien logisch erfordern, die anderer Kategorien als unlogisch erscheinen lassen. Soll zwischen den Daseinsformen und den auf eine bestimmte gegebene Anschauung anzuwendenden Denkformen Uebereinstimmung zu Stande kommen, so müssen die in der Anschauung gegebenen Merkmale vermittelt des Empfindung erzeugenden Causalprocesses abhängig sein von den Daseinsformen der transcendenten Ursache. Nur unter der ersten Voraussetzung ist das empirisch gegebene Gefühl der Nöthigung bei Anwendung bestimmter Kategorien auf bestimmte Anschauungen erklärlich; nur unter der letzten Voraussetzung ist Wahrheit der Vorstellung, ist überhaupt Erkenntniss möglich. Die Erklärbarkeit der inneren Erfahrung und die Möglichkeit der Erkenntniss sind aber nach Kant die Bedingungen jeder Erkenntnisstheorie. (Nur Uebereinstimmung der Vorstellung mit einem vom Subject unabhängigen, d. h. an sich seienden Dinge kann Wahrheit sein, denn nur durch Uebereinstimmung mit einem solchen kann ein vom Subject unabhängiger Erkenntnissinhalt entstehen und nur ein solcher kann gleichmässig bindend für alle Subjecte, kann objective Wahrheit sein. Dies weiss auch Kant sehr wohl — III. 58 unten —, daher ist bei der Kant'schen Formaldefinition der Wahrheit — „Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande“ — unter Gegenstand stets dasjenige vom Subject unabhängige, d. h. transcendente, Etwas zu verstehen, auf welches das Vorstellungsobject bezogen wird — II. 61; vgl. oben das Vorwort).

Obwohl wir auf die erkenntnisstheoretische Untersuchung

desjenigen in den Anschauungen, was die Anwendung einer jeden einzelnen Kategorie logisch bedingt, hier nicht näher eingehen können, so diene doch noch einmal die Kategorien der Causalität zur Erläuterung des Gesagten. Nach Kant wenden wir die Kategorie der Causalität auf alle uns gegebenen Objecte an. Dies wäre schon richtig, wenn damit nur die abstracte Annahme des Satzes vom zureichenden Grunde gemeint sein sollte, aber Kant meint es, wie wir wissen, im Sinne einer in allen ihren Gliedern gegebenen, durchweg bewusstseinsimmanenten Causalreihe, die er mit der Successionsreihe der Vorstellungen confundirt. Während nun also in Wahrheit blosse Succession und Causalität (der den Objecten correspondirenden Dinge) wohl zu unterscheiden sind, und es oftmals eine der schwierigsten Fragen ist, im gegebenen Falle zu entscheiden, ob die Annahme der Causalität durch die eigenthümliche Beschaffenheit des Wahrnehmungsinhalts gerechtfertigt und logisch gefordert sei oder nicht, macht Kant sich die Sache sehr bequem, indem er die Kategorie der Causalität einer jeden nicht durch blosse subjective Willkür herbeigeführten Succession von Wahrnehmungen ohne Unterschied vom Verstande überziehen lässt. Würde man Kant zum Eingeständniss des Unterschiedes zwischen Causalität und Succession nöthigen können, so würde er sich auf die souveräne Spontaneität des Verstandes reducirt sehen für die Entscheidung, ob in einem gegebenen Falle von Succession die Kategorie anzuwenden sei oder nicht, womit ihm freilich auch wieder der Unterschied von Willkür und Nothwendigkeit zwischen den als bloss subjectiv gewussten und den für objectiv genommenen Successionen verloren ginge. Gesetzt aber, es wäre nun für Anwendung der Kategorie der Causalität entschieden, so entsteht die neue Frage, ob die Vorstellung A (respective das ihr entsprechende Ding) Ursache oder Wirkung sei, und ob B Wirkung oder Ursache sei. Kant geht so weit, auch diese Entscheidung der souveränen Spontaneität des Verstandes anheinzustellen; erst dadurch, dass der Verstand sich darüber entscheidet, welches von beiden Ursache und welches Wirkung sei, erst dadurch bestimmt er nach Kant das Frühere und das Spätere in der Successionsreihe. In Wahrheit aber ist das Frühere und das Spätere in der Successionsreihe der Empfin-

dungen empirisch gegeben, und bildet zugleich das Merkmal für den Verstand, das ihn logisch zwingt, das Frühere zur Ursache, das Spätere zur Wirkung zu erklären, weil das Gegentheil unlogisch wäre. (Auch Schopenhauer nimmt zwar an, dass die concret bestimmte Succession auch ohne Causalität empirisch gegeben sei — 4f Wurzel S. 82—83 —, aber es scheint mir die Möglichkeit eines solchen Gegebenseins unerklärlich, so lange man, wie Schopenhauer thut, die transcendente Geltung der Zeit bestreitet, da nur unter dieser Bedingung die Empfindungen als reale Functionen eine vom Transcendenten her bestimmte Aufeinanderfolge in der Zeit haben können, welche vom Bewusstsein mit percipirt wird. Es erscheint daher der Kant'sche Standpunkt consequenter für den formalen Idealismus).

Das Resultat dieses Abschnittes ist Folgendes: Kant hat Recht, dass der Verstand selbstthätig die Kategorien aus sich erzeugt und nach Maassgabe dieser allgemeinen logischen Denkformen die Anschauung synthetisch formirt; aber er hat Unrecht, dass er den transcendentalen Gebrauch der Kategorien verbietet, denn er hat (mit Ausnahme einiger bewusster Beziehungsbegriffe) Unrecht, zu leugnen, dass dieselben ebensowohl Daseinsformen des an sich Seienden seien, wie Denkformen des Gedachten. Er hat Recht, dass die Sinnesempfindung uns zunächst ohne die Kategorien empirisch gegeben sei, und dass mithin die Kategorien nicht durch die gegebene Materie der Anschauung von aussen in's Denken hineinkommen können; er hat Unrecht, dass die Anschauung gleichgültig und gleich fügsam allen Kategorien gegenüberstehe und die Anwendung derselben (nach Art und Zahl) ausschliesslich von der Spontaneität des Verstandes abhängen. Er hat Recht, dass die Kategorien apriorische Denkformen sind, welche a priori (d. h. vor Fertigstellung der Erfahrung) functioniren, und dass wir uns derselben durch Abstraction aus der vollendeten Erfahrung isolirt bewusst werden können; er hat Unrecht, dass wir neben dieser a posteriori aus der fertigen Erfahrung gewonnenen abstracten Kenntniss der Kategorien (vgl. II. 71) noch eine reine apriorische Kenntniss derselben haben, oder dieselben als reinen Bewusstseinsinhalt a priori besitzen, oder durch reines Denken erzeugen können. Als unbewusste

logische Formen sind sie a priori (sowohl im Denken wie im Sein), als bewusste logische Formen sind sie a posteriori. In ihrer Anwendung unterscheiden sich die Kategorien noch dadurch von einander, dass allein und ausschliesslich die Kategorie der Ursache unmittelbar auf das Ding an sich leitet, alle anderen auf dasselbe anwendbaren Kategorien erst in zweiter Reihe auf das Ding an sich, als auf die transcendente Ursache der Empfindung anwendbar sind. Je vermittelter solche Formirung ist, um so leichter lässt das für gewöhnlich unbewusste Geschehen sich im Bewusstsein reproduciren; daher ist die Anwendung der übrigen Kategorien leicht vom Bewusstsein in ihre Elemente aufzulösen und durch bewusste Synthesis wiederherzustellen; bei der ursprünglichen Anwendung der Kategorie der Causalität auf die transcendente Ursache der Empfindung ist es schon bedeutend schwerer (hiermit steht die Bildung der räumlichen Tiefendimension in nahem Zusammenhang); ganz unmöglich hingegen ist es, in die ursprünglichste aller unbewussten synthetischen Functionen mit dem Lichte des Bewusstseins einzudringen, in die extensive (flächenhafte) Entfaltung der zunächst rein intensiv und qualitativ gegebenen Gesichts- und Tast-Empfindungen.

VII.

Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Dinges an sich.

Wir haben oben (S. 38—39, 76—77, 112) gesehen, dass das Ding an sich seiner Existenz nach zeitlich, seiner Subsistenz nach unzeitlich, ausserzeitlich oder überzeitlich ist; es entsteht die Frage, ob etwa dasselbe auch von der Räumlichkeit gelte, oder ob die Räumlichkeit im Unterschiede von der Zeitlichkeit gar keine Anwendung als Daseinsform auf das Ding

an sich finde. Da die primitive Empfindung auch der räumlich-anschauenden Sinne durchaus nur intensiv und qualitativ, aber auf keine Weise extensiv differenzirt sein kann, so liegt es ausser allem Zweifel, dass die Seele die Extension zu der Empfindung behufs Herstellung der räumlichen Anschauung ganz ebenso selbstthätig hinzuproduciere muss, wie sie die Kategorien als selbst erzeugte zu der kategorienlosen Anschauung hinzufügt. Hiernach ist es ganz unmöglich, dass der Raum durch den gegebenen Stoff der Empfindung in die Seele von aussen hinein komme, wenn auch diese gegebene Empfindung in ihren intensiven und qualitativen Elementen Merkmale bei sich führen muss, welche die Seele zur Hinzufügung der Extension gleichsam auffordern; denn nur so ist es erklärlich, dass die Seele bei einigen Gattungen von Empfindungen (denen des Gesichts, Tastsinns und Muskel sinns) sich zur Entfaltung dieser synthetischen Thätigkeit genöthigt fühlt, bei anderen aber (denen des Gehörs, Geruchs, Geschmacks und Gefühls) diese Thätigkeit unterlässt und jeden Versuch des Bewusstseins hoffnungslos erscheinen lässt, diese Extension nachträglich zu bewerkstelligen; nur so ist es ferner möglich, dass die concrete räumliche Gestalt jeder apriorischen Willkür entzogen ist und eine gegebene Empfindung zugleich die Nöthigung in sich enthält, sie in nur einer einzigen ganz bestimmten Gestalt räumlich zu entfalten, wenn sie einmal räumlich angeschaut wird (vgl. oben S. 122—123). Aber diese Merkmale der Empfindung, welche die Anwendung überhaupt und die besondere Art der Anwendung der raumbildenden Function der Seele beeinflussen, sind doch selbst vor Eintritt der Raumanschauung in der ausschliesslich intensiv und quantitativ bestimmten Empfindung gelegen und daher unräumlicher Natur, so dass sie nur die Seele zur Ausübung ihrer Function der Raumsetzung in einer gewissen Art anregen, aber keinesfalls die Räumlichkeit in das Bewusstsein hineinbringen können. Sobald man aber dies anerkennt, dass die Räumlichkeit auf keine Weise durch die primitive Empfindung in die Seele hineingelangen kann, so hört auch jedes Recht auf, die Räumlichkeit des Wirkens der transcendenten Ursache (nach Analogie der Zeitlichkeit) unmittelbar zu erschliessen.

Wenn nun auch dieser unmittelbare Weg versperrt ist, so nöthigen doch anderweitige Erwägungen, dem Ding an sich hinsichtlich seines Daseins und Wirkens auch Räumlichkeit zuzuschreiben. — Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, dass der Dinge an sich viele sein müssen, weil nur diese Annahme die Erklärung der Erfahrung mit Hilfe transcendenten Ursachen ermöglicht. Und zwar sind in demselben Zeitpunkte viele Dinge an sich. Diese gleichzeitige Vielheit setzt ein *medium* oder *principium individuationis* voraus, welches macht, dass die gleichzeitigen Vielen doch nicht Eins, sondern viele sind. Dies ist nur möglich, wenn sie als getrennte neben einander sind, und die Form dieses (vorläufig noch abstract = praeter verstandenen) „Neben“ muss dem Raum in der subjectiven Erscheinung correspondiren. In der Erscheinung sind die Objecte dadurch viele, dass sie räumlich getrennt, räumlich neben einander vorgestellt werden; Raum und Zeit sind die zusammengehörigen Formen der Anschauung, welche als *principium individuationis* die Vielheit der Objecte bedingen. In dem Dasein der Dinge an sich ist ebenfalls die eine Seite des *principium individuationis* die Zeitlichkeit (denn zwei deutlich getrennte, im Uebrigen gleiche Dinge sind nicht Eins, sondern zwei Dinge, z. B. der heutige Chinese und der vor tausend Jahren). Es fragt sich nun, ob die analoge andere Seite des *principium individuationis* im Dasein eine andere ist als im Anschauen, während die eine Seite in beiden gleich ist. Der Möglichkeit dieser Annahme steht nichts im Wege; indess haben wir doch gewisse Merkmale eines höheren Gattungsbegriffes festzuhalten, unter welchen die eventuelle Daseinsform ebensowohl fallen müsste, wie die Anschauungsform des Raumes, wenn nicht wiederum jede Möglichkeit aufgegeben werden soll, die Vorgänge unserer Wahrnehmung als Wirkungen der Dinge an sich zu verstehen. Als erstes und wichtigstes Merkmal müssen wir festhalten die Möglichkeit der Bewegung, aus welcher nach den Principien der neueren Naturwissenschaft alle, auch die scheinbar qualitativen Veränderungen in den Dingen an sich hervorgehen. D. h. es muss mindestens ein Analogon der Bewegung in dem Analogon des Raumes möglich sein, oder, was daraus, dass die Zeitlichkeit in beiden Gebieten identisch ist,

folgt: es muss die dem Raum entsprechende Daseinsform mit der Zeit eine analoge Verbindung eingehen, wie der Raum es in der Bewegung thut. Das unerlässliche Merkmal der Uebereinstimmung der Bewegung mit ihrem Analogon muss die Continuität sein, welche nur dann möglich ist, wenn nicht nur die Zeit, sondern auch das Analogon des Raumes ein Continuum oder eine continuirliche Grösse ist. (Hiermit ist der Herbart'sche Unbegriff des intelligibeln Raumes endgültig überwunden, der ein abstractes discretas Nebeneinander unräumlicher, sich nicht berührender und doch keine Zwischenräume zwischen sich habender substantieller Punkte sein soll, — ein haarsträubendes Ineinander von Widersprüchen). — Wir können aber den Gattungsbegriff der continuirlichen Grösse noch genauer bestimmen, und zwar mathematisch ausgedrückt nach der Anzahl von unabhängig Variablen, welche zur eindeutigen Bestimmung eines in diesem Continuum discret fixirten Punktes erforderlich sind. In der Zeit ist hierzu nur eine unabhängig Variable erforderlich, im Licht und im Schall als Wahrnehmungen sind schon zwei erforderlich (erstens zur Bestimmung der Intensität und zweitens zur Bestimmung der Schwingungsgeschwindigkeit, welche als Tonhöhe, resp. als Farbe empfunden wird); im subjectiven Raum sind drei unabhängig Variable erforderlich (gleichviel ob rechtwinkliger oder ob Polar-Coordinationen zum Ausdruck dienen). Mathematisch gesprochen hat die Zeit Eine Dimension, Licht und Ton zwei Dimensionen, der subjective Raum drei Dimensionen. Es fragt sich nun, wie viel Dimensionen das transcendente Analogon des subjectiven Raumes habe, und die Entscheidung hierüber würde die nähere Artbestimmung des Gattungsbegriffs: continuirliche Grösse sein. Einen transcendenten Raum von Einer Dimension wird niemandem einfallen zu supponiren; er wäre zu jeder Erklärung von Sinneswahrnehmungen unbrauchbar. Aber auch ein solcher von zwei Dimensionen wäre noch um nichts besser; denn es wiederholte sich für die Wissenschaft dann nur eben derselbe Zwang durch die Thatsachen, über die blosser Fläche hinauszugehen, durch welche schon der instinctive oder unbewusste Vorstellungsprocess beim Wahrnehmen gezwungen wurde, über die zunächst gegebene Fläche zur dritten Dimension hinauszugehen, um sich bei gewissen Veränderungen und Ver-

schiebungen der Wahrnehmungsbilder vernünftiger Weise entsprechende Vorgänge in den Dingen an sich denken zu können.

Die beständige unwillkürliche transcendente Beziehung der Wahrnehmungsobjecte hat den Intellect überhaupt niemals anders arbeiten lassen, als behufs Verständniss des transcendenten Daseins, und jeder hierbei gethane Schritt war ein durch die Nöthigung eines anderweitig unmöglichen Verständnisses der subjectiven Erscheinung aufgezwungener. Thatsächlich sind für uns jetzt alle drei Dimensionen angeschaute, und dennoch sind nur zwei davon empfundene, während die dritte durch einen unbewussten Gedankenprocess hinzugedacht wird. Diesen Unterschied empfinden wir aber für gewöhnlich gar nicht mehr, und so dürfen wir mit Recht schliessen, dass wenn die Wahrnehmungen behufs ihres Verständnisses eine Nöthigung zur intellectuellen Hinzufügung einer vierten Dimension enthielten, dass wir dann heutzutage diese vierte Dimension ebenso unbewusst mit in unsere Anschauung verweben und hineinconstruiren würden, wie jetzt die dritte. Daraus aber, dass eine solche Nöthigung nicht vorliegt, ergiebt sich für den analytisch unanstössigen Begriff einer vierten Dimension der Mangel an Anschaulichkeit und Anschaubarkeit, welcher den Begriff so paradox macht, welcher aber ganz ebenso der dritten oder Tiefen-Dimension noch heute anhaften würde, wenn nicht die Nöthigung zum Verständniss der Wahrnehmungen diese letztere unbewusst erzeugte, und seit zahllosen Geschlechtserfolgen von Menschen und Thieren unbewusst erzeugt hätte. Daraus, dass wir nach so langer Zeit niemals eine Nöthigung empfunden haben, zur Hilfsconstruction einer vierten Dimension fortzuschreiten, lässt sich aber auch andererseits schliessen, dass die transcendente Beschaffenheit der Dinge an sich eine solche nicht besitzt, oder doch wenigstens, dass der Einfluss einer solchen in dem uns zur unmittelbaren Wahrnehmung gelangenden Theil des Universums verschwindend klein ist. Oder mit anderen Worten: wenn der reale Raum eine vierte Dimension besitzt, so befinden wir uns mit dem uns übersehbaren Theil des dreidimensionalen Raumes des Sternenhimmels nur an einem minimalen Stück der Oberfläche in Rücksicht auf die vierte (geheimnissvolle Tiefen-) Dimension, und

der Krümmungscoefficient dieser Oberfläche muss zugleich ein so wenig von 0 abweichender sein, dass die Krümmung der Lichtstrahlen von den fernsten uns sichtbaren Nebelflecken noch keine uns messbare Abweichung von der Gradlinigkeit darbietet. Dies hindert jedoch keineswegs, dass ein solcher Krümmungscoefficient vorhanden sei, und es bleibt möglich, dass alle in unserm Theil des Weltraumes von einem Punkt aus nach beliebigen Richtungen unserer drei Dimensionen gezogenen anscheinend geraden Linien doch auf der entgegengesetzten Seite der vierten Dimension wieder in einen Punkt zusammenlaufen (räumliche Identität von $+\infty$ und $-\infty$), ähnlich wie die durch einen Punkt einer Kugeloberfläche gelegten grössten Kreise sich alle in einem zweiten Punkte schneiden. Wenn nun gleich solche Möglichkeiten in ferner Zukunft vielleicht einmal Bedeutung für die Astronomie gewinnen könnten, so ist doch ersichtlich, dass sie für die Gegenwart unbegründete Speculationen sind, und dass eine etwaige vierte Dimension des realen Raumes z. B. für unser Planetensystem während seiner Lebensdauer indifferent sein müsste. Alle Kräfte wie Licht, Wärme, magnetische Anziehung und Abstossung, electriche Induction, Gravitation u. s. w. wirken im quadratischen Verhältniss der Entfernung, d. h. so, dass unter Voraussetzung von nur drei Dimensionen die Gesamtwirkung nach allen Richtungen des Raumes zusammengenommen sich auf alle Entfernungen gleich bleibt. Da dieses Verhältniss ein so ungemein natürliches ist, so muss es rückwärts die Annahme bestätigen, dass der Raum nicht mehr und nicht weniger als drei Dimensionen habe, oder dass doch, falls er mehr habe, alle diese Kräfte in Bezug auf die vierte Dimension Oberflächenkräfte seien. — Man sieht, dass diese vierte Dimension eine subtile Frage ist, deren Beweislast dem Behauptenden obliegt, und deren künftige Annahme doch immer nur eine gewisse Modification an unseren Voraussetzungen über den realen Raum hervorbringen würde, welcher unser Begriff des Raumes wohl oder übel folgen müsste, so dass auch dann die Uebereinstimmung zwischen realem und subjectivem Raum in Bezug auf die Anzahl der Dimensionen der continuirlichen Grösse wieder hergestellt werden würde. Vorläufig aber haben wir daran festzuhalten, dass der reale und der

subjective Raum darin übereinstimmen, continuirliche Grössen von drei Dimensionen zu sein.

Nun ist es ohne Frage möglich, dass es zwei continuirliche Grössen geben kann, welche beide drei Dimensionen haben, und dennoch im Uebrigen verschieden sein können, wie wir oben sahen, dass Licht und Schall bei aller Verschiedenheit zweidimensionale continuirliche Grössen sind. Es bleibt also auch jetzt immer noch die Möglichkeit, dass die dem subjectiven Raum correspondirende Daseinsform, welche mit der Zeit zusammen das reale principium individuationis abgeben soll, bei aller generellen Uebereinstimmung doch der Anschauungsform des Raums sehr unähnlich sei, und man kann Schopenhauer (der selber doch auch reale Individuen vor Entstehung der bewussten Vorstellung annimmt) nicht Recht geben, dass Raum und Zeit das einzige mögliche principium individuationis seien.

Anders stellt sich die Sache, wenn wir fragen, wie gross die Wahrscheinlichkeit sei, dass in der realen Individuation der Raum durch eine anderweitige Form des gleichzeitigen Nebeneinander mit drei continuirlichen Dimensionen ersetzt sei. Diese Wahrscheinlichkeit ist äusserst klein, denn es ist auch nicht das Allergeringste ausfindig zu machen, was dafür spräche, — und nicht das Allergeringste, was dagegen spräche, dass es die Form der Räumlichkeit selbst sei, welche die Zeit zum realen principium individuationis ergänzt. Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Da gar keine Nothwendigkeit vorliegt, die nach Analogie der Zeit als zweite Daseinsform sich darbietende Form des Raumes durch eine andere Hypothese zu ersetzen, so bleibe man bei dieser nächstliegenden Hypothese, welche die Vielheit der Dinge an sich und die Art ihrer Beziehungen zu uns hinreichend erklärt, und zugleich auf anschauliche Weise erklärt, was eine dafür untergeschobene andere Hypothese nicht vermöchte. Einen positiven Unterschied einer anderen Hypothese von der des Raumes vermag man überhaupt auf keine Weise anzugeben; man kann zur Bestimmung einer anderen Hypothese eben nur die mit dem Raum übereinstimmenden Merkmale angeben, und dann die Negation hinzufügen, dass es trotzdem der Raum nicht sei. — Erwägt man nun, dass die Dinge an sich

doch nur realisirte Intuitionen der unbewussten Vernunft sind, und dass es ebenfalls die unbewusste Vernunft ist, welche in unbewusster intuitiver Weise die Sinnesempfindung nach Maassgabe der in ihr gegebenen Merkmale zur räumlichen Anschauung formirt (die nun erst bewusst wird), dann liegt der Gedanke sehr nahe, dass die unbewusste Vernunft in beiden Fällen sich ein und derselben Intuitionsform bedienen werde. Es wäre nicht abzusehen, was sie hindern sollte, die unbewusste schöpferische Intuitionsform des Dinges an sich in der unbewussten nachschaffenden Intuitionsform der zu bildenden Anschauung zu wiederholen, oder was sie hindern sollte, die für unsere Sinnlichkeit intendirte Form des Raumes auch vorweg zur schöpferischen Intuition zu verwenden. *Simplex sigillum veri*; die Natur braucht nicht das Vielfältige und Complicirte, wo sie mit dem Einfachen ausreicht, und sie richtet sich thatsächlich in allen Grundformen der uns anerschaffenen oder angeborenen Subjectivität stets nach den Daseinsformen, welche unserer Erkenntniss dadurch zugänglich gemacht werden sollen. Wir dürfen hierbei an die Sinnesorgane erinnern, deren Einrichtung stets auf das Wunderbarste denjenigen Formen des Daseins oder der Bewegung accomodirt ist, deren Gebiet sie bestimmt sind, unserer Wahrnehmung zu erschliessen; sollte man nun in Bezug auf die Anschauungsformen, die eine intellectuelle Zuthat zur nackten Empfindung sind, nicht ein ähnliches Verhalten von der Weisheit der Natur a priori erwarten dürfen, und gestattet eine solche Erwartung nicht einen Rückschluss von unsern thatsächlich gegebenen Anschauungsformen auf die Daseinsgebiete, welche durch dieselben unserer Kenntniss aufgeschlossen werden? — Die Analogie der Kategorien kann uns ebenfalls auf die rechte Fährte weisen; wie dort die Daseinsformen und die Denkformen (unbeschadet ihrer Apriorität, vielmehr gerade wegen derselben) dieselben waren, so werden hier die Daseinsformen und die Anschauungsformen (unbeschadet und gerade wegen ihrer Apriorität) dieselben sein; denn in beiden Fällen ist die Entstehung der Dinge an sich und die Entstehung des Vorstellungsobjects respective der sinnlichen Anschauung dieselbe, nämlich durch unbewusste logische Intuition. In beiden Fällen macht erst die Uebereinstimmung der Formen des Vor-

stellens und des Dascins die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dascienden (dem Ding an sich), d. h. Wahrheit und Erkenntniss möglich.

Jede vorgebliche Erkenntniss, welche den Dingen an sich instinctiv Formen beilegt, die sie nicht haben, ist nämlich eine trügerische Erkenntniss. Nun haben wir gesehen, dass wir instinctiv Dinge an sich supponiren, und instinctiv unseren Objecten transcendente Beziehung auf dieselben geben; ebenso instinctiv halten wir unsere Vorstellung für ein (im stereometrischen Sinne) ähnliches Ebenbild des Dinges an sich, auf welches wir sie beziehen, das heisst: wir halten die Dinge an sich instinctiv für räumlich und können nicht anders; es ist ein und derselbe Act, in welchem wir die Anschauung transcendental setzen, und als solche in den Raum hinausversetzen. Jeder unphilosophische Mensch wird dies bestätigen, sobald man ihn über den Unterschied des Dinges und seiner Vorstellung aufgeklärt hat. Wären also die Dinge an sich nicht räumlich, so wäre unser Für-räumlichhalten derselben eine nothwendige und unvermeidliche Illusion; es hülfte uns gar nichts, uns diese Illusion in abstracto klar zu machen, sie würde doch immer in concreto ihr Recht behaupten. Diese Prellerei der Natur erreicht sofort ihr Ende, so wie man den Dingen an sich die Räumlichkeit zugesteht; dann behält der Instinct Recht, dass die Vorstellungsobjecte in räumlicher Hinsicht ähnliche Abbilder der Dinge an sich sind. Hätte Kant mit der Unräumlichkeit der Dinge an sich Recht, so wäre der äussere Sinn auf keinen Fall eine Erkenntnissquelle (II. 46); denn entweder bezöge man die Räumlichkeit der Vorstellungsobjecte auf die Dinge an sich, dann wäre der falsche Schein da (II. 718); oder man bezöge sie nicht auf die Dinge an sich, dann könnte alles aus dieser rein subjectiven Form Abgeleitete uns nur tiefer in die Erkenntniss der Einrichtung unserer eigenen Natur einführen (II, 49), aber niemals Erkenntniss von etwas anderem als unserer Subjectivität gewähren, und nur um solches andere ist es uns praktisch zu thun. Die Kant'sche Annahme macht also die objective Erkenntniss entweder zum falschen Schein, oder sie hebt sie gänzlich auf, indem sie dieselbe in eine blosser Einsicht in die

Natur der Subjectivität verwandelt. Wahre Erkenntniss ist nur möglich, wenn unsere Vorstellungsformen mit den Darstellungsformen des (unabhängig von allem Bewusstsein) an sich Seienden übereinstimmen, also auch nur, wenn die Räumlichkeit Form der Dinge an sich ist; sie ist Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniss (vgl. oben S. 123).

Man könnte hier vielleicht einwenden, dass doch nicht alle Dinge an sich räumlich sein können, z. B. nicht die Ich's an sich oder Seelen. Zunächst ist die Seele, isolirt von dem Ding an sich des Leibes gedacht, eine blosse Abstraction, wenn es sich um ihr reales Dasein handelt; noch niemand hat das Dasein einer individuellen Seele anders als an ihrem Leibe nachgewiesen; nur an und in diesem räumlichen Dinge an sich hat sie ein individuelles Dasein, und der gemeine Menschenverstand, so weit er nicht durch theologische Vorurtheile corrumpt ist, fasst sein Ich an sich niemals leiblos, sondern als organische Einheit von Seele und Leib. Sehen wir aber von dem Dasein der individuellen Seele ab, und reflectiren wir nur auf ihr Wesen und ihre Substanz, so ist diese freilich unräumlich, aber sie hat an dieser Unräumlichkeit vor dem Wesen oder der Substanz anderer Dinge an sich nichts voraus; das Wesen des Steines ist ebenso unräumlich wie das Wesen der Seele. (vgl. Phil. d. U. Ster. Ausg. S. 480—482, 532—533 und 620 Z. 9—3 von unten).

Ein anderer Einwand könnte folgender sein: Es ist naturwissenschaftlich constatirt, dass die Dinge weder farbig noch tönend, noch sauer, bitter u. s. w. sind, sondern dass die Beschaffenheiten der Dinge, welche als transcendente Ursachen diese Empfindungen in uns hervorrufen, mit diesen Empfindungen keine Aehnlichkeit haben. Es hat so z. B. die Molecularbeschaffenheit des Zinnober, welche von allen Lichtstrahlen nur die die Empfindung des Rothen hervorrufenden reflectirt, alle anderen aber absorbirt, keine Aehnlichkeit mit der Empfindung des Rothen, welche mit dem räumlichen Vorstellungsobject eines Stückes Zinnober verknüpft ist. Wenn nun so auf den Gebieten aller Sinne die specifischen Empfindungsqualitäten, welche instinctiv mit den Vorstellungsobjecten verknüpft werden, keine Aehnlichkeit mit den correspondirenden ursächlichen Beschaffenheiten der Dinge an

sich haben, so sind wir überall der Illusion unterworfen, warum also nicht auch in Bezug auf die Räumlichkeit des Objects? Wenn wir in allen Sinnesqualitäten die Prädicate wie süß, roth u. s. w. in ihrer Anwendung auf die Dinge nur als die ursächliche Beschaffenheit verstehen dürfen, welche die Empfindung des Süßens, Rothens u. s. w. hervorruft, warum nicht auch in Bezug auf die Räumlichkeit? (III. 46—47). Wenn wir uns dort nicht über die unvermeidliche Illusion der instinctiven Anschauung des Objects beklagen, warum denn hier? — Auch dieser Einwand fällt bei näherer Prüfung in sich zusammen. Denn neben der instinctiven Anschauung des rothen Zinnobers haben wir nicht nur die unbestimmte Vorstellung von der correspondirenden ursächlichen Beschaffenheit in dem Ding an sich des Zinnobers, sondern wir haben die ganz bestimmte Vorstellung, worin diese ursprüngliche Beschaffenheit besteht, nämlich in einer solchen molecularen Schichtung, dass nur Aetherwellen von etwa $0,0007^{\text{mm}}$ Wellenlänge reflectirt werden. Hierin ganz allein besteht unsere Erkenntniss von dem Dinge, nicht darin, dass wir wissen, dass es uns roth erscheint, ohne dabei etwas von den Ursachen dieser Wirkung zu ahnen. Aber unsere Erkenntniss ist nur unter der Voraussetzung Erkenntniss, dass Räumlichkeit und Zeitlichkeit Daseinsformen der Dinge an sich sind; ist diese Voraussetzung falsch, so ist die angebliche bestimmte Erkenntniss falsch, was man wenigstens von der unbestimmten Annahme einer ursächlichen Beschaffenheit für das Rothe nicht behaupten kann, weil sie keinen Anspruch auf Erkenntniss macht. Sind Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht Daseinsformen der Dinge an sich, so wird jede Erkenntniss der Dinge an sich unmöglich, sowohl was die ursächlichen Beschaffenheiten desselben in Bezug auf die Empfindungsqualitäten, als auch was die in Bezug auf die Anschauungsformen anbelangt. Denn die Hypothese der Räumlichkeit der Dinge an sich dient nicht nur zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge, in soweit sie Ursachen unserer Empfindungen sind, sondern auch zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge, in soweit sie Ursachen der concreten Bestimmtheit unserer Anschauungsformen in jedem gegebenen Falle sind, so dass wir mit ihr allen und jeden Bo-

den unter den Füßen verlieren. Während also die Incongruenz der Empfindungsqualität mit der correspondirenden ursachlichen Beschaffenheit des Dinges an sich die Erlangung einer wahren Erkenntniss von den Dingen an sich keineswegs hindert, sondern materiell erst ermöglicht und indirect unterstützt, würde eine Incongruenz zwischen den Anschauungs- und Daseinsformen jede Erkenntniss von vorn herein unmöglich machen. Diesen Unterschied übersehen diejenigen, welche da glauben, Analogieschlüsse von dem einen auf das andere machen zu können (Kant selbst hält übrigens an anderer Stelle beides energisch, wenn auch etwas unklar, auseinander; vgl. II. 38—39).

So sehen wir uns letzten Endes immer wieder auf die Alternative zurückgeführt: entweder es giebt keine Erkenntniss, keine wirkliche Erfahrung, und all unser vermeintliches Erfahren und Erkennen ist bloss (praktisch unzerstörbare) Illusion; oder aber die Grundformen des Daseins der Dinge an sich müssen mit den Grundformen des Anschauens und Denkens übereinstimmen. Im ersteren Falle ist jede Erklärungsmöglichkeit abgeschnitten, im letzteren Falle ist sie in befriedigender Weise gegeben; im ersteren Falle ist unsere ganze Vorstellungswelt sammt all ihren apriorischen Formen und unzerstörbaren Illusionen eine unerhörte Prellerei, im letzteren ist Sinn, Vernunft und Harmonie in der Welteinrichtung. Wir haben zu wählen. Die Natur unseres Verstandes drängt uns lebhaft zur letzteren Seite der Alternative, aber was bürgt uns dafür, dass wir mit diesem Triebe nicht auch bloss wieder das düpirtre Opfer unserer auf Illusion veranlagten Verstandeseinrichtung sind? Die Erkenntnistheorie für sich allein ist ohnmächtig, diesen Cirkel zu lösen, um den sich der gemeine Menschenverstand freilich keine grauen Haare wachsen lassen wird. Nur eine Metaphysik, welche das Walten der Vernunft in allen Sphären des Daseins aufzeigt, und den Kosmos in seiner ursprünglichen Einrichtung wie in dem Process seiner Entwicklung als das teleologische Product einer logisch sich bestimmenden Idee nachweist, nur eine solche Metaphysik kann es objectiv zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erheben, dass eine Erfahrung und Erkenntniss, welche zu solchen in sich harmonischen Ergebnissen führt, keine

blasse Prellerei der Verstandeseinrichtung, sondern selbst ein teleologisches Product weise waltender Vernunft ist. So ist es schliesslich eine auf panlogistische Metaphysik gestützte teleologische Weltanschauung, welche die Entscheidung unserer Wahl zwischen beiden Seiten der erkenntnistheoretischen Alternative herbeiführt und uns der Nothwendigkeit überhebt, diese Entscheidung rein subjectiv aus dem (vielleicht irre leitenden) Drange der Natur unseres Verstandes heraus zu treffen. Eine absolute Gewissheit wird zwar auch so nicht erreicht, denn es bleibt ja immer noch die Möglichkeit übrig, dass der ganze Cirkel von Erkenntnistheorie und metaphysischem Erkenntnissgebäude, ob- schon dessen Glieder sich gegenseitig stützen, in sich illusorisch sei, und dass das aus ihr richtig entwickelte metaphysische System sammt aller seiner logischen und teleologischen Weltharmonie selber mit zu der ungeheuern wahnwitzigen Illusion unserer Verstandeseinrichtung gehöre. Gegen solche Bedenken giebt es keine Widerlegung, man muss sich mit dem Hinweis auf ihren äusserst geringen Wahrscheinlichkeitswerth begnügen (vgl. den Schluss der Phil. d. Unb.). Es ist das wohl begründete Recht und die eigentliche Bestimmung des Skepticismus, allem hohlen Dünkel einer vermeintlichen Gewissheit oder eines eingebildeten absoluten Wissens gegenüber stets von Neuem an die Unmöglichkeit zu erinnern, dass wir irgend etwas im strengen Sinne wissen können. Weiter als bis hierher aber reicht das Recht des Skepticismus auch nicht, und wenn er sich so weit überhebt, die an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit so fundamentaler Erkenntnisse wie z. B. der Grundsätze des transcendentalen Realismus anzutasten, so ist er als haltlose Sophistik vor die Thür zu setzen. —

Wir haben nunmehr die früher gewonnene Grundlage eines erkenntnistheoretischen Realismus (die transcendente Ursache) in den letzten beiden Abschnitten näher dahin bestimmt, dass die hauptsächlichsten Kategorien sowie die Anschauungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit ihr mit höchster Wahrscheinlichkeit als Formen ihres Daseins und Wirkens (nicht etwa ihres Wesens) zuzuschreiben sind, und haben hiermit in der Hauptsache die Aufgabe der Erkenntnistheorie gelöst, welche darin besteht,

die Art und Weise zu zeigen, wie das bewusste Denken zur Annahme eines dem Bewusstsein transcendenten Seins kommen kann und kommen muss, und die fundamentale Beschaffenheit der so erschlossenen Welt der Dinge an sich fest zu stellen. So ist nun das Fundament gewonnen, von dem aus die Naturwissenschaften, die historischen Wissenschaften und die Philosophie, jede auf ihrem Gebiet und auf ihre eigenthümliche Weise weiter zu arbeiten hat; es ist die Orientirung erlangt, welche jedem wie immer gearteten wissenschaftlichen Streben als ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung zu Grunde liegen muss, wenn dasselbe auf Wissenschaftlichkeit im modernen Sinne Anspruch erheben will. Und in der That ist der hier entwickelte erkenntnisstheoretische Realismus die alleinige und ausschliessliche Grundlage aller modernen realen Wissenschaft, ja sogar, man kann behaupten, er ist es unbewusster Weise selbst bei solchen Personen, welche sich in ihrem Bewusstsein mit einem mehr oder minder consequenten Idealismus herumschlagen; denn entweder erschleichen sie unvermerkt für ihre angeblichen Erscheinungsdinge die transcendente Selbstständigkeit (Unabhängigkeit vom Bewusstsein und Beharrlichkeit trotz Aufhören des Vorstellungsactes) der Dinge an sich, fallen also praktisch in naiven Realismus zurück, oder sie müssen sich unfähig erklären, die von der modernen Wissenschaft acceptirte causale Gesetzlichkeit auf ihre subjective Erscheinungswelt anzuwenden.

Hiernach dürfen wir den erkenntnisstheoretischen Realismus als so gut begründet ansehen, wie dies von einer wissenschaftlichen Hypothese (denn weiter ist er freilich nichts) nur irgend zu verlangen ist, und jetzt erst nach den so eben vorangeschickten positiven Betrachtungen können wir sagen, dass der entgegengesetzte Standpunkt des absoluten Illusionismus wirklich und definitiv überwunden sei. — Immerhin bleibt noch ein Bedenken dabei zu erledigen. Wir haben nämlich gesehen, dass der vorhergehende Abschnitt die Grundsätze der transcendentalen Analytik, der letzte diejenigen der transcendentalen Aesthetik Kant's umgestossen hat, und die Richtigkeit und Zulässigkeit dieser Umstossung war die Bedingung für die Möglichkeit des weiteren Aufbaues des erkenntnisstheoretischen Realismus,

zu dem der Begriff der transcendenten Ursache selbst nur dann eine Brücke bildet, wenn die Kategorie der Causalität einen transcendentalen Gebrauch erlaubt. Gesetzt nun, die Richtigkeit der Grundsätze der transcendentalen Aesthetik und Analytik wären von anderer Seite her streng und zwingend zu erweisen, so wäre die Umstossung derselben auf jeden Fall unzulässig, und damit die Bedingung zerstört, unter der allein die Errichtung eines erkenntnistheoretischen Realismus möglich ist. Kant und die Kantianer behaupten nun in der That, dass diese Grundsätze in der Kritik der reinen Vernunft unumstösslich bewiesen seien; für diesen Fall wäre dann freilich unser erkenntnistheoretischer Realismus unhaltbar, und wir wären rettungslos in die einzige Richtung zurückgeschleudert, die dann noch übrig bleibt, d. h. in die idealistische, deren consequenter Fortgang zum absoluten Illusionismus, wie gezeigt unaufhaltsam ist. Wir würden dann theoretisch gezwungen sein, den absoluten Illusionismus als die einzig mögliche erkenntnistheoretische Wahrheit festzuhalten, obgleich wir wissen, dass damit jede Erklärbarkeit der Welt, d. h. jede Wissenschaft für immer unmöglich gemacht ist, und dass unser Verstand sich praktisch niemals mit dieser Theorie versöhnen kann.

Durch diese Betrachtung werden wir genöthigt, den angeblichen Beweisen für die Grundsätze der transcendentalen Aesthetik und Analytik zum Schluss unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Einen indirecten Beweis für beide zusammen sollen die Antinomien darstellen, indessen habe ich das Nöthige über diesen Punkt schon anderwärts gesagt („Ueber die dialectische Methode“ S. 20—21), und verdienen diese haltlosen dialectischen Spiegelfechtereien endlich einmal mit der gebührenden Nichtachtung behandelt zu werden.— Für den Fundamentalgrundsatz der transcendentalen Analytik, d. h. für das Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien, fehlt jeder Versuch eines directen Beweises; Kant stützt sich hier bereits auf die in der transcendentalen Aesthetik gemachte Unterscheidung von immanenter Erscheinungswelt und transcendenten Welt der Dinge an sich, und hält den Nachweis des apriorischen Ursprungs der Kategorien für ausreichend, um das Verbot ihres transcendentalen Ge-

brauchs zu rechtfertigen, obschon beides nicht das Geringste mit einander zu schaffen hat. Die Unhaltbarkeit des von Kant versuchten indirecten Beweises ist hingegen schon im vorhergehenden Abschnitt dargethan worden. — Es wird daher Alles darauf ankommen, zu untersuchen, ob die transcendente Aesthetik der gewöhnlichen Behauptung der Kantianer gemäss einen grundlegenden Beweis für die Kant'schen Grundsätze zu liefern vermag. Schopenhauer sagt über diesen Abschnitt der Kr. d. r. V.: „Die transcendente Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreichen könnte, Kant's Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, dass ich die Lehrsätze derselben den unumstösslichen Wahrheiten beizähle“ (W. a. W. u. V. I. 518). Ich bin so ketzerisch, zu bemerken, dass ich bei wiederholtem Studium der transcendentalen Aesthetik in verschiedenen Perioden niemals das Geringste von der Ueberzeugungskraft dieser Beweise verspürt habe, dass ich vielmehr erst dann Nachsicht gegen diesen Theil der Kant-Schopenhauer'schen Philosophie üben lernte, als ich auf ganz anderartigem Wege zu jener Wahrheit gelangt war, welcher diese Beweise dienen sollen. Diese Wahrheit besteht in der schon erwähnten Apriorität der räumlichen Anschauungsform als unbewusster synthetischer Function, durch welche die Empfindung zur Anschauung formirt wird. Nun sagt aber Kant niemals, dass unter dem „A priori“ der Raumanschauungsform etwas jenseits des Bewusstseins Liegendes verstanden sei, während hinwiederum diesseits des Bewusstseins Gestalten, Ausdehnung, Räumlichkeit und Raum eben nur Abstractionen aus der Erfahrung sind (gerade wie die Kategorien); dadurch bleibt unklar, was eigentlich mit der Apriorität des Raumes bewiesen werden soll, und die vorgeblichen Beweise sind keine. Ferner aber überspringt Kant sein Ziel und glaubt wie bei den Kategorien (vgl. oben S. 118 ff.) vor der Alternative zu stehen: entweder subjective Anschauungsform, oder Form der Dinge an sich; da er ersteres bewiesen zu haben meint, glaubt er gleich die Unmöglichkeit des letzteren bewiesen zu haben. Andererseits glaubt er, dass alle indirecten Argumente gegen die transcendente Geltung des Raumes der subjectiven

Apriorität zu Gute kommen. So läuft denn bei der irrthümlichen Voraussetzung einer dogmatisch angenommenen Alternative ohne den geringsten Schein von Begründung das Beweisen für die verschiedensten Behauptungen, die gar nichts mit einander zu thun haben, kraus durcheinander, in dem Glauben, immer ein und dasselbe Ganze von Behauptungen zu beweisen. Hiernach erscheint es am natürlichsten, die transcendente Aesthetik in der Reihenfolge ihrer Begründungsversuche der Kritik zu unterwerfen, und Abstand zu nehmen von dem Versuche, die Begründung dafür, dass die Räumlichkeit nicht Daseinsform der Dinge an sich sei (I. 469), von der Begründung der andern Behauptung zu sondern, dass sie apriorische Form der Sinnlichkeit sei, da Kant sich das Verhältniss beider Behauptungen in keiner Weise klar gemacht hat; hätte er dies gethan, so hätte er sofort sehen müssen, dass sie nicht das Mindeste mit einander zu thun haben; denn offenbar ist es für die Dinge an sich und ihre Daseinsformen sehr gleichgültig, ob unsere Raumanschauung apriorischer oder empirischer Natur ist, und sicherlich kann diese oder jene Beschaffenheit unserer Anschauung kein Grund für uns sein, dem Ding an sich, das uns a priori unbekannt ist, eine bestimmte Beschaffenheit (sei es nun Räumlichkeit oder Ursachlichkeit — II. 311—312) a priori abzusprechen, wie Kant thut.

VIII.

Kritik der transcendentalen Aesthetik.

Die Gründe Kant's für die Apriorität der Raumanschauung lauten (in der Reihenfolge der 2. Auflage*) kurzgefasst folgendermassen:

1. Der Raum ist nicht eine Abstraction aus der Erfahrung, sondern

*) Den Inhalt des § 3 der 2. Auflage, welcher der Nummer 3 der 1. Auflage entspricht, füge ich als Nr. 5 den andern 4 Punkten hinzu.

2. eine nothwendige Vorstellung a priori.

3. Der Raum ist nicht ein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung.

4. Der Raum wird als unendliche Grösse gegeben vorgestellt.

5. Ohne Apriorität des Raumes ist keine Geometrie möglich, welche mit apodictischer Gewissheit die mögliche Beschaffenheit des Seienden a priori bestimmt.

Daraus, dass der Raum nicht aus der Erfahrung abstrahirt ist, folgt, dass er vor der Erfahrung und unabhängig von derselben, d. h. a priori da sein muss, — aber die Prämisse ist falsch. Daraus, dass der Raum reine Anschauung ist, folgt, dass er nicht abstrahirt sein kann, sondern ursprüngliche Form der Sinnlichkeit ist, — aber die Prämisse ist falsch. Daraus, dass der Raum als einheitliche unendliche Grösse gegeben ist, folgt, dass er ursprüngliche reine Anschauung sein muss (da alle Erfahrung nur Endliches bietet), — aber die Prämisse ist falsch. Wenn es eine Geometrie giebt, welche die mögliche Beschaffenheit des Seienden a priori mit apodictischer Gewissheit bestimmt, so folgt daraus nur, dass die Form des Seienden mit der Form des Denkens nothwendig übereinstimmt, aber gar nichts über die Natur dieser gemeinsamen Form des Raumes. Wenn die Geometrie eine Wissenschaft von apodictischer Gewissheit für das Gebiet aller möglichen Vorstellungen ist, so folgt daraus nur die apriorische Nothwendigkeit ihrer logischen Synthesen, aber gar nichts über das gleichgültige Material (die räumlichen Gestalten), an welchen sie diese logischen Synthesen a priori vollzieht.

Hiermit sind die Gesichtspunkte bezeichnet, aus denen mir sämtliche Gründe Kant's hinfällig erscheinen. Wir haben nunmehr auf das Einzelne näher einzugehen.

Ad 1. Kant behauptet: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit ich gewisse Empfindungen . . . als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“ (II. 34). Der Begründungssatz ist erstens in dieser Nacktheit hingestellt eine ganz unbewiesene Behauptung, der mit demselben Schein von Recht ihr Gegentheil gegenüber-

gestellt werden kann, und zweitens hat er gar nichts mit der Behauptung zu thun, die er begründen soll. Mag der Raum schon vor der Erfahrung vorhanden sein oder nicht, so ist er doch vor der fertigen Erfahrung keinesfalls im Bewusstsein vorhanden; das Bewusstsein lernt den Raum nicht früher als die Erfahrung, sondern erst an und in dieser kennen; will es denselben isolirt von den empirischen Anschauungen, an welchen es ihn gegeben empfängt, vor sich hinstellen, so bleibt ihm gar nichts übrig, als „von diesen Gegenständen zu abstrahiren“, wo ihm alsdann die von diesen und jenen Gegenständen gereinigte Raumanschauung als Abstraction von den gegebenen Erfahrungen übrig bleibt (37). „So wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit etc., ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt“ (32). Dass diess Abstracta sind, wird kein Mensch bezweifeln wollen. Aus ihnen habe ich dann abermals das abzusondern, was die Ausdehnung von der Gestalt, und was die Gestalt von der Ausdehnung unterscheidet, so bleibt wiederum etwas übrig, was der Ausdehnung und Gestalt gemeinsam ist, die Räumlichkeit. Die Räumlichkeit ist also eine Abstraction aus Ausdehnung und Gestalt, d. h. eine Abstraction zweiter Ordnung. Diese Räumlichkeit aber ist es, was die Empfindung zur räumlichen Anschauung macht, keineswegs der einheitliche unendliche Raum, der niemals in die endliche Anschauung hineinkann (753 Anm.).

Es ist also klar, dass wir das Formale der Räumlichkeit uns isolirt nicht anders als durch einen Abstractionsprocess vermitteln können. Will Kant diese Abstraction deshalb eine reine Anschauung nennen, weil in ihr nichts mehr von der Materie der Anschauung, von der Empfindung (32, 37, 55), sondern nur noch das Formale derselben enthalten ist, so kann man nur sagen, dass jedem seine Verbaldefinitionen freistehen, wenn er nur nachher die Entstehung und Bedeutung seines Begriffs nicht vergisst. Dies thut er aber, sobald er vergisst, dass die reine Anschauung eben nur die abstracte Vorstellung des von aller

Materie entleerten Formalen der Anschauung ist, eine Abstraction, die, wie alle Abstractionen, nur aus der Erfahrung gewonnen sein kann, und deren einziger positiver Rest eben nur jener beim Abstractionsprocesse stehen gebliebene Theil der Erfahrung ist. Nirgends hat Kant den Versuch gemacht, die reine Anschauung anders zu erklären und begreiflich zu machen, als durch den Abstractionsprocess, ganz ebenso, wie wir gesehen haben, dass er die reinen Verstandesbegriffe uns nicht anders gegeben sein lässt, als durch den Abstractionsprocess aus der Erfahrung. Wenn also Kant es behufs der Begründung der Apriorität in Abrede zu stellen wagt, dass die Räumlichkeit uns gar nicht anders als durch Abstraction aus der Erfahrung gegeben sein könne, so widerspricht er seinem eigenen besseren Wissen. Was diese formale Seite der räumlichen Anschauung vor der Entstehung der Erfahrung (und bei der Erzeugung derselben vor deren fertig in's Bewusstsein Treten) sei, und ob dieselbe durch den Stoff der Empfindung als solchen empirisch gegeben, oder im Gegensatz zu derselben subjective Zuthat sei, darüber kann keine rein psychologische Speculation jemals Aufklärung bringen, sondern nur eine psychophysische Betrachtung. So viel steht fest, dass der von Kant angenommene Gegensatz in der Entstehung der Materie und der Form der Anschauung grundfalsch und durch keinen Unterschied der inneren Wahrnehmung begründet ist; denn der concrete Empfindungsinhalt und die concrete Form der Anschauung drängen sich beide mit gleich unwiderstehlicher Gewalt dem Bewusstsein als fertig gegebene und nicht willkürlich zu ändernde auf; beide sind Producte der Seele, also in ihrer specifischen Natur und Qualität (z. B. Farbe, Räumlichkeit) rein subjectiv (Schopenhauer Parerga 2. Aufl. I. 87 u. 100), beide aber auch in ihrer concreten Bestimmtheit (diese Farbe, diese Gestalt) von aussen, d. h. transcendent, bedingt (vergl. oben S. 122—123 u. 127).

Ad 2. „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori“; denn man kann wohl die Dinge aus dem Raum, aber nicht den Raum selbst wegdenken, so dass der Raum als die nothwendige Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, als

ihre apriorische Grundlage angesehen wird (35, vgl. 40). — Ge-
 setzt den Fall, man könnte den Raum nicht wegdenken, und
 sähe ihn als apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erschei-
 nungen an, so würde daraus nur folgen, dass wir nicht im
 Stande sind, eine andere Möglichkeit des Verhältnisses zwischen
 Objecten und Raum uns vorzustellen, keineswegs aber, dass
 es auch das Wahre sei, so wie wir die Sache ansehen. Viel-
 mehr würde auf jeden Fall der Umstand, dass der Raum nur
 eine Abstraction von Erfahrungen ist, uns nöthigen, bei der ent-
 gegengesetzten Annahme stehen zu bleiben, dass unsere bewusste
 Raumvorstellung das Posterior der Erfahrungen ist, also sie
 auf diesen beruhen muss, nicht aber ihrerseits die Grundlage
 dessen sein kann, woraus sie selbst erst gewonnen wird. Man
 müsste also annehmen, dass eine solche Unmöglichkeit des Weg-
 denkens des Raumes, wenn sie bestände, einer anderen (nicht
 fern liegenden) Erklärung bedürfte, als der Kantischen, welche
 durch die psychologische Entstehung der bewussten Raumvorstel-
 lung logisch ausgeschlossen ist. Indessen ist diese Bemerkung
 überflüssig, da die von Kant behauptete Unmöglichkeit gar nicht
 besteht. Kant selbst liefert den besten Beweis davon, denn er
 behauptet, dass die reale Welt (d. h. die Welt der Dinge an sich
 und der Ich's an sich) unräumlich sei. Wäre es nun unmög-
 lich, die Räumlichkeit und den Raum von den Dingen wegzuden-
 ken, so wäre die Behauptung Kant's eine der Einrichtung
 des menschlichen Vorstellungsvermögens widersprechende, also
 unvollziehbare, und damit wissenschaftlich gerichtete. Jeder,
 der seine Seele, sein Ich, unräumlich denkt, beweist dadurch die
 Möglichkeit, vom Raum zu abstrahiren, d. h. den Raum von den
 Dingen wegzudenken.

Kant erschwert die Beantwortung der Frage dadurch, dass
 er auch hier vom Raum, statt von der Form der Räumlichkeit
 spricht, wo ihm die Untriftigkeit seiner Behauptung weit leichter
 klar geworden wäre. Aber selbst auf den Raum bezogen, beruht
 seine Auffassung auf einem Irrthum, der folgendermassen zu
 erklären ist: Er stellt sich die materielle Welt in ihrer subjectiven
 Erscheinung hauptsächlich mittelst des Gesichtssinnes vor;
 indem er nun die Gegenstände aus dem Gesichtsfelde hinauswirft,

bleibt ihm die Anschauung des leeren Gesichtsfeldes übrig. Diese Anschauung ist aber eine positive Empfindung; denn bekanntlich ist selbst das Schwarz eine positive Empfindung des Sehnerven, um wie viel mehr das gewöhnlich zu einem matten Grau oder auch zu einem gelbroth oder blau angehauchten Grau subjectiv erhellte leere Gesichtsfeld der Phantasie. Dieses Gesichtsfeld der Phantasie unterscheidet sich ferner noch dadurch von dem Wahrnehmungsgesichtsfeld, dass es nicht wie dieses ein blosser Kugelausschnitt von etwa 90° ist, sondern dass es, wenn auch in etwas unbestimmter Weise, zur vollen Sphäre erweitert werden kann, obwohl der vordere Theil immer positiver und deutlicher, gleichsam gesättigter von Empfindung ist wie der hintere. Dies ist nur eine besondere Anwendung des Vermögens unserer Phantasie, uns beliebige Gegenstände als hinter uns befindlich anschaulich vorzustellen. Es bleibt also diese Phantasievorstellung des leeren sphärischen Gesichtsfeldes immer beladen mit Materie der Anschauung, mit sinnlichem Empfindungsstoff (des Helligkeitsgrades und der Färbung), und ausserdem mit einer Ortsbeziehung des anschauenden Ich auf den Mittelpunkt des sphärischen Phantasieraums. Wir lernen daraus, dass es in aller Strenge eine unsere Fähigkeit übersteigende Aufgabe ist, eine von aller empirischen Empfindung gereinigte Anschauung des abstracten Raumes zu gewinnen. Ferner aber folgt aus der unvermeidlichen Ortsbeziehung des anschauenden Ich auf das Centrum der Sphäre, dass, wenn es uns einen Augenblick gelungen sein sollte, das ganze Phantasiebild des Raumes aus der Vorstellung zu löschen, dasselbe sofort wieder aus diesem räumlich festgehaltenen Centrum als aus dem productiven Organ der Gesichtsanschauung von Neuem ausstrahlt. Dies kommt daher, weil der positive empirische Empfindungsstoff des Auges, welcher immer vorhanden ist und unaufhörlich auch in absoluter Dunkelheit auf unsere Seele einstrahlt, sofort die Aufmerksamkeit in Beschlag nimmt, sobald die vorher dominirende Phantasievorstellung des Raumes durch abstracte (unräumliche) Begriffe aus der Aufmerksamkeit verdrängt ist, also diese für die schwachen Gesichtswahrnehmungen gleichsam wieder jungfräulicher Boden geworden ist. Dieses Eindringen der Empfindung wird aber von

der Seele sofort auf die noch festgehaltene Ortsvorstellung des innern Sehorgans bezogen und so stellt sich das eben mühsam vernichtete Gesichtsfeld als scheinbar von dem örtlichen Ich ausstrahlend wieder her. Diese Selbstbeobachtung scheint mir die Grundlage des Kantischen Irrthums. Um aber den Raum ganz wegzudenken, hat man nur nöthig, gleichzeitig das sphärische Phantasiegesichtsfeld und das örtlich gefasste Sehorgan wegzudenken, d. h. von dem Gesichtssinn zu abstrahiren. (Der Tastsinn spielt für die Phantasievorstellungen sehender Menschen nur eine untergeordnete Rolle.) Wem dies zu schwer fällt, der denke sich einen Blindgeborenen, welchem zugleich wegen Anästhesie der Haut der Tastsinn fehlt. Unzweifelhaft würde dieser nicht glauben, dass seine Seele tönt, dass seine Seele das Geschmeckte oder Geruchene ist, sondern er würde ebenso instinctiv wie wir seine sämtlichen Sinneswahrnehmungen auf transcendente Ursachen beziehen. Es würde diesem Menschen keineswegs das fehlen, was Kant den äusseren Sinn nennt, d. h. die Fähigkeit, solche Empfindungen, welche dazu nöthigen, zu räumlichen Anschauungen zu gestalten, — wie sich sofort herausstellen würde, wenn seine Hautnervenansthesie oder seine Blindheit gehoben würde. Dennoch würde dieser Mensch trotzdem, dass er im Besitze eines äusseren Sinnes ist, nicht zu einer Vorstellung des Raumes gelangen, da ihm die Gelegenheit fehlt, seine Fähigkeit anzuwenden, und deren Leistungen empirisch kennen zu lernen. Diese Darlegungen beweisen auf das Schlagendste, dass der Raum keine nothwendige (d. h. auf keine Weise fehlen könnende) Vorstellung a priori ist (vgl. I. 446), wenigstens nicht für das Bewusstsein, wovon an dieser Stelle allein die Rede ist.

Ad 3. „Der Raum ist kein discursiver, oder wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung“ (35). Dieses: „Nicht — sondern“ ist ganz verkehrt, und geht aus einer unrichtigen Ansicht Kant's über das Verhältniss von Begriff und Anschauung im Allgemeinen hervor, welche Irrthümer sich im Besonderen schon dadurch documentiren, dass die schroffe Entgegensetzung den oben dargelegten Stellen Kant's über Entstehung und Bedeutung der reinen Anschauung widerspricht. Was ein discursiver oder all-

gemeiner Begriff sei, darüber belehrt uns Kant in den ersten sechs Paragraphen des ersten Abschnitts seiner Logik („Von den Begriffen“). Es ist demnach ein Begriff eine Vorstellung, welche die Form der Allgemeinheit hat, d. h. bei welcher man sich bewusst ist, dass sie mehreren Anschauungen gemeinsam ist, ein Bewusstsein, welches durch Comparation der Einzelanschauungen, Reflexion und Abstraction (d. h. Absonderung des Nichtgemeinsamen) gewonnen wird. Dabei ist es nach § 5 formell gleichgültig und ohne Einfluss auf die Entstehung des Begriffs, ob der gegebene Inhalt der gemeinsamen Stücke der Anschauungen, aus denen die Abstraction gezogen wird, ein a posteriori oder a priori gegebener sei. So meint Kant, sagen zu können: „der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt“ (§1 Anm. 1), und behauptet: „dass Anschauung (dergleichen die Vorstellung des Raumes ist) und Begriff der Species nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind“ (I. 513). Schopenhauer hat diese Ansicht bekanntlich bis in's Extrem ausgebeutet. — Dass der abstracte Begriff von der Einzelanschauung einen specifischen Unterschied besitzt erstens in der Negation der abgestossenen individuellen Reste, und zweitens in dem begleitenden Bewusstsein, eine vielen Einzelvorstellungen gemeinsame Vorstellung zu sein, das leidet keinen Zweifel; dass er aber etwas anderes sei, als eine mit diesen Nebenvorstellungen verknüpfte Einzelanschauung, das ist ein Irrthum. Alles Positive in unserem Bewusstseinsinhalt ist Anschauung, deshalb ist auch alles, was an einem Begriff positiver Inhalt ist, Anschauung, und selbst die Negation der individuellen Reste ist ein Begriff, an dem das einzige Positive die Anschauung des Aufhebens oder Wegnehmens ist. Der Begriff ist also in der That Anschauung, und wäre keine Anschauung mehr in ihm, so wäre er auch als Begriff aufgehoben. Selbst der Begriff des Nichts ist nur dadurch ein Begriff, dass er auf der Anschauung der Aufhebung des Etwas beruht. Der Begriff ist aber weiter auch Einzelanschauung; so lange ich das Positive des Begriffes noch mehrmals denke, so lange bin ich noch über das Stadium der Comparation nicht hinausgekommen zur Reflexion und Abstraction, so lange habe ich den Begriff

noch gar nicht, sondern bin erst auf dem Wege zu demselben. Erst wenn ich die Vielheit der gleichen Trennstücke der Einzelanschauungen zur numerischen Identität, zur Einheit aufgehoben habe, also sie nun als singuläre Anschauung oder als Einzelanschauung besitze, erst dann habe ich den Begriff gewonnen. Die aufgehobene Vielheit reflectirt sich nur noch in der begleitenden Vorstellung, dass diese so gewonnene Einzelanschauung bei neuer Betrachtung in jeder der vielen Einzelanschauungen, von denen ich ausging, von Neuem aufzufinden sei. Nur dadurch, dass der Begriff Einzelanschauung ist, kann ich von ihm sagen, er (der Einzelne) sei all-gemein (all den Vielen gemeinsam).

Jede der Einzelanschauungen, von denen ich bei der Abstraction ausgehe, ist aber ebenfalls begrifflich; denn sie ist ebenso unganzz und negativ wie der Begriff, ebenso blosses Trennstück einer umfassenderen Einzelanschauung wie jener, da sie stets nur ein von der willkürlichen Aufmerksamkeit herausgeschnittenes Stück des gesammten in diesem Augenblick auf das Bewusstsein eindringenden Empfindungsinhalts ist, und alles übrige abstossen und negiren muss. Dieses Trennstück ist keineswegs durch blosses räumliches Ausschneiden, sondern meistens zugleich durch begriffliches Ablösen entstanden. Ja sogar ausser der begrifflichen Analyse geht die begriffliche Synthese der Entstehung der Einzelanschauung voraus, da sie, wie wir wissen, erst mit Hilfe der reinen Verstandesbegriffe entsteht. Die Anschauung ist auch all-gemein in demselben Sinne wieder Begriff, denn wie dieser kann sie unbeschadet ihrer Einerleiheit sich in verschiedenen räumlich oder zeitlich getrennten Vorstellungsacten nach Form und Inhalt wiederholen, nur dass bei ihr für gewöhnlich auf diese potentielle oder actuelle Allgemeinheit nicht reflectirt wird. Aber auch beim abstracten Begriff begnügt man sich meistens mit der Möglichkeit dieser Nebenvorstellung, und wirthschaftet übrigens mit dem begrifflichen Anschauungstrennstück, ohne auf die Allgemeinheit desselben anders als in besonderen Fällen ausdrücklicher zu reflectiren, während beim Combinationsbegriff sogar die Allgemeinheit ganz fehlen kann, wie wir später sehen werden.

Man sieht hieraus, dass ein spezifischer Unterschied im Kant'schen Sinne, oder gar Gegensatz nicht einmal zwischen Einzelanschauung und Begriff, geschweige denn zwischen Anschauung überhaupt und Begriff besteht. Der Begriff ist Anschauung, und beide stehen nur zu dem rohen Empfindungsstoff in einem Gegensatz, der jedoch als solcher von dem Bewusstsein auch wieder nur durch Abstraction ausgeschieden und isolirt werden kann. Die Anschauung im engeren Sinne ist nur ein Begriff von niedrigerer Abstractions- (und Combinations-) Stufe, der Begriff ist nur eine Anschauung von höherer Abstractions- (und Combinations-) Stufe; je mehr man von dem rohen Empfindungsstoff zum sublimsten Begriffe emporsteigt, desto grösser wird relativ der Antheil der logischen Bearbeitung, desto kleiner relativ der Antheil der „Materie der Anschauung“. Ganz aufhören kann sie niemals; es giebt für das Bewusstsein keine reinen, d. h. anschauungsfreien, Begriffe. Nun ist aber die sogenannte reine Anschauung, wie wir sahen, eine Abstraction, in welcher aller empirische Empfindungsinhalt abgestreift und die leere Anschauungsform allein selbst als Inhalt einer Anschauung übrig geblieben sein soll. Wir haben nachher die der Möglichkeit der Erfüllung dieser Anforderung entgegenstehenden Zweifel dargelegt; aber so viel ist gewiss, mag die reine Anschauung in voller Strenge oder nur annähernd für das Bewusstsein zu gewinnen sein, immer wird sie durch den Abstractionsprocess ihrer Gewinnung zum discursiven oder allgemeinen Begriff gestempelt, ohne dass dies ihrem Charakter als reine Anschauungsform den geringsten Eintrag thut.

Hiernach ist zu ermessen, welcher Werth Argumenten zukommen kann, welche die Identität zwischen dem allgemeinen Begriff des Raumes und der reinen Anschauung des Raumes zum Gegensatz verdrehen. Komisch ist es, welche Mühe sich Kant giebt, zu beweisen, dass derselbe Anschauung sei, als ob dadurch irgend etwas gegen seine begriffliche Natur und gegen sein Abstrahirtsein aus Erfahrungen bewiesen wäre.

Dieser nun folgende Beweis lautet so: „Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen . . . Er ist wesent-

lich einig; das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen“ (35—36). Und in der Parallelstelle über die Zeit heisst es: „Verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung“ (41).

Der erste Satz, dass man nur einen einzigen Raum vorstellen könne, ist richtig für den Standpunkt des transcendentalen Realismus, aber falsch für den Kantischen Standpunkt des transcendentalen Idealismus. Denn der transcendente Realist bezieht seinen Vorstellungsraum auf ein transcendentes Correlat, welches letztere schlechthin nur Eines, und zwar für alle Bewusstseine numerisch Identisches, also objectiv Einziges ist; der transcendente Idealist hingegen leugnet ein solches numerisch identisches Correlat aller subjectiven Vorstellungsräume, für ihn hat der Raum keine höhere als subjective Realität, und da alle Subjecte gleiche Berechtigung haben, so haben auch alle subjectiven Vorstellungsräume gleiche Berechtigung; er ist also logisch gezwungen, so viel Räume vorzustellen, als er Subjecte vorstellt. Freilich stellt er von allen diesen nur Einen unmittelbar, die anderen aber nur mittelbar vor, aber dieser Unterschied ist nur von secundärer Bedeutung, denn es bleibt doch das Bewusstsein bestehen, dass der räumliche Charakter ein vielen subjectiven Räumen gemeinsamer, dass das Wesen des von ihm vorgestellten Raumes etwas Allgemeines, nicht etwas Singuläres sei. — Beschränken wir aber auch die Betrachtung auf den Einen von jedem Bewusstsein unmittelbar vorgestellten Raum, so ist selbst hier noch die Behauptung der Singularität für den Standpunkt des transcendentalen Idealismus falsch. Wir haben nämlich zwei räumliche Sinnesorgane, Tast- und Gesichtssinn. Von jedem der beiden ordnen wir die Empfindungen in extensive Reihen nach drei Dimensionen; aber die Qualität der Empfindungen ist ganz verschieden, und niemals sind wir in der Lage, eine Tastempfindung und eine Gesichtsempfindung in eine stetige extensive Reihe einzuordnen, wie es mit zweien der gleichartigen Empfindungen stets der Fall ist. Rein subjectiv betrachtet besitzen wir daher zwei ganz getrennte Wahrnehmungsräume, den Gesichtsraum und

den Tastraum, und ebenso zwei getrennte Räume der reproductiven Einbildungskraft, den Phantasie-Gesichtsraum und den Phantasie-Tastraum. Die Behauptung scheint nur deshalb auf den ersten Blick auffallend, weil der Instinct sich um die subjectiven Räume als solche gar nicht bekümmert, sondern dieselben instinctiv sofort und immer auf ihr transcendentes Correlat bezieht, welches der Verstand als Eines weiss, so dass nun das Bewusstsein, welches sich der Zweiheit seiner subjectiven Räume wegen der identischen transcendentalen Beziehung derselben niemals bewusst geworden ist, zuerst über eine solche getrennte Zweiheit der subjectiven Räume als solcher höchlich erstaunt.

Kant's Prämisse von der Einzigkeit des Raumes ist also für seinen Standpunkt in jeder Hinsicht unhaltbar. Die Art der daraus gezogenen Schlüsse ist es nicht weniger.

Kant folgert erstens aus der Einzigkeit des Raumes, dass die vielen endlichen Räume nur Einschränkungen des Einen seien, dieser also jenen im Bewusstsein vorhergehen müsse; zweitens folgert er aus der Einzigkeit der Raumvorstellung, dass sie Anschauung, nicht Begriff sei.

Was die erste Folgerung betrifft, so haben wir uns hier auf den schon oben flüchtig berührten Unterschied zwischen der Räumlichkeit als einer Anschauungsform, und dem Raum als einer mit Hilfe dieser Anschauungsform construirten Anschauung zu besinnen. Kant selbst sagt über diesen Punkt (753 Anm.) Folgendes: „Der Raum als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf) enthält mehr als blosser Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung“ (Synthesis) „des Mannigfaltigen, nach Form der Sinnlichkeit“ (Räumlichkeit) „Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung“ (reine Anschauungsform = Räumlichkeit) „bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt.“ Kant gesteht also zu, dass die reine Anschauungsform, die Räumlichkeit nur das Mannigfaltige, die endlichen in der Form der Sinnlichkeit gegebenen, d. h. räumlichen, Anschauungen liefert, dass hingegen der Raum als einheitliches Vorstellungsobject, als

einiges Ganzes, mehr als blosser Anschauungsform enthält, d. h. aus dieser allein nicht hervorgehen kann, sondern dass seiner Construction eine Zusammenfassung, Combination oder Synthese des durch die reine Anschauungsform gegebenen Mannigfaltigen zur Einheit der Vorstellung vorhergehen muss. Kant entschuldigt sich gleichsam in dem Fortgang dieser Anmerkung, dass er in der transcendentalen Aesthetik diese Synthesis immer schlechtweg zu der Sinnlichkeit gezählt habe, obgleich doch eine solche Synthesis den Sinnen gar nicht möglich sei. Er habe aber damit nur andeuten wollen, dass diese Synthesis allen Verstandesbegriffen (Kategorien) als solchen vorhergehe, ohne damit zu bestreiten, dass der Verstand es sei, der hier die Sinnlichkeit bestimmt (ebenso wie bei jener anderen Synthesis im Gebiete der Sinnlichkeit, welche wir Bewegung nennen — 749). Diese Erklärungen genügen, um Kant's Schlussfolgerung in ihr Gegentheil zu verkehren. Wenn der einige Raum als gegebenes Ganzes erst Product einer vom Verstande ausgeführten Synthese des räumlichen Mannigfaltigen ist, so ist er später als diese, aber nicht früher; es müssen dann die durch die sinnliche Anschauungsform allein aus der Empfindung formirten endlichen Anschauungen (das räumliche Mannigfaltige) das Frühere sein, aus welchem erst der einige Raum sich bilden kann, und nimmermehr können sie ihrer Entstehung nach blosser Einschränkungen dessen sein, was erst mittelst ihrer zu Stande kommen kann, indem der Verstand sich dieses ihm gegebenen Stoffes combinatorisch bemächtigt. Kant hat leider nicht bemerkt, dass er in dieser Anmerkung zur zweiten Auflage der transcendentalen Analytik selbst seine frühere verkehrte Auffassung überwunden und berichtigt hat. In der Eberhard'schen Kritik erntet er die Frucht seiner Verwirrung von Raum und Räumlichkeit, und in der Entgegnung auf dieselbe erklärt er ausdrücklich, Eberhard habe wissen müssen, dass es ihm (Kant) nie eingefallen sei, die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit als der Seele innewohnende Bilder aufzufassen, da sie vielmehr nur innewohnende passive Beschaffenheiten (Receptivitäten) des Gemüths seien, auf gewisses Afficirtwerden hin Vorstellungen von einer gewissen Vorstellungsform zu bekommen. Nur der

erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung sei das Angeborene, nicht die Raumvorstellung selbst. Erst in den Anschauungen, welche aus diesem Grunde hervorgehen, seien Bilder möglich (I. 445—446). Es ist klar, dass Eberhard sich dadurch hat irremachen lassen, dass Kant in der transcendentalen Aesthetik das Wort „Raum“ sehr gewöhnlich für die reine Anschauungsform des Raumes, d. h. für „Räumlichkeit“ setzt. Unzweideutig aber ist die Erläuterung Kant's, welche das hieraus hervorgegangene Missverständniß widerlegt. Kant gesteht hier der Sache nach, wenn auch nicht den Worten nach, dasselbe zu, wie in der Anmerkung zu II. 753, dass nämlich nur die Räumlichkeit, nicht der Raum a priori genannt werden könne und, füge ich hinzu, auch diese nicht als bewusster Begriff, sondern als unbewusste synthetische Function. Nach diesem Zugeständniß hätte aber Kant die Nummern 3 und 4 der Begründung der Apriorität des Raumes in der zweiten Auflage consequenter Weise streichen müssen, da in denselben von der synthetisch durch den Verstand construirten Anschauung des einigen Raumes, und gar nicht von der räumlichen Anschauungsform die Rede ist.

Was nun die anderen Folgerungen Kant's in dieser Nummer betrifft, die Ableitung der Anschauungsnatur des Raumes aus seiner Einzigkeit, so ist die Irrthümlichkeit dieser Bemühung schon dadurch angezeigt, dass Kant's Entgegensetzung von Anschauung und Begriff sich als in dieser Form unhaltbar erwies. Auch der Begriff als solcher ist eine Einzelanschauung, und wenn auch ein durch blosse Abstraction gewonnener Begriff immer wenigstens zwei Anschauungen voraussetzt, denen er gemeinsam ist, so kann doch ein durch Synthese oder Combination (aus Abstractionsbegriffen) gewonnener Begriff sehr wohl seine Allgemeinheit einbüßen, wenn nämlich sein Inhalt als solcher die Singularität der Existenz eo ipso einschliesst. Da nun der einige Raum eine Synthese aus mannigfaltigen räumlichen Abstractis ist, welche wesentlich mit Hülfe der Bewegung (d. h. durch Ueberschreiten der Schranken jeder gegebenen endlichen Gestalt) gewonnen wird, so stellt er sich, dem Mannigfaltigen gegenüber, woraus er gewonnen wird, als das Allumfassende dar, kann

also (für jede Gattung des gleichartigen räumlich-Mannigfaltigen) nur Einer sein. Ganz ebenso gewinne ich den Begriff des Universums oder Weltalls, indem ich alles gegebene endliche Seiende synthetisch verknüpfe, *) oder den Begriff Gottes oder des Absoluten, indem ich die gewonnene synthetische Einheit des Seienden als unbedingte (geistige) Substanz denke. Niemand wird bezweifeln, dass „Universum, Gott, das Absolute“ Begriffe (nicht Anschauungen) sind; niemand wird aber auch bezweifeln, dass der Inhalt dieser Begriffe unbeschadet der begrifflichen Natur Einzigkeit der Existenz fordert, und dies ist möglich, weil jene Beispiele nicht blosse Abstractionsbegriffe, sondern Combinationsbegriffe sind. Wenn ich den einigen Raum gewinne, indem ich alles mir zur Verfügung stehende räumlich-Mannigfaltige synthetisch verknüpfe, so ist die Möglichkeit der Construction eines zweiten Raumes einfach deshalb ausgeschlossen, weil ich mir bewusst bin, alles verfügbare Material schon in die erste Synthese hineingelegt zu haben, oder es doch wenigstens gethan haben zu sollen. — Die Räumlichkeit ist für das Bewusstsein ein blosser Abstractionsbegriff, der Raum ein Combinationsbegriff, und zwar, wie wir gesehen haben, nach Kant's eigener besserer Ueberzeugung.

Ad 4. Wenn die vorige Nummer die Einheit und Einzigkeit des Raumes zum Stützpunkt nahm, so diese die Unendlichkeit. „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes in's

*) Kant's Behauptung, dass ich alle endlichen Räume nur als Einschränkungen des einigen ganzen Raumes vorstelle, ist um nichts besser, als die Behauptung wäre, dass ich alle endlichen Dinge nur als Einschränkungen des Universums vorzustellen vermöge, und deshalb das letztere eine Anschauung a priori sei.

Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff“ (712).

Kant's Behauptung, dass ein Begriff nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten könne, ist ebenso unrichtig wie seine Behauptung, dass eine Anschauung als unendliche Grösse gegeben vorgestellt werden könne. Eine mathematische unendliche Reihe ist offenbar ein Combinationsbegriff, nicht eine Anschauung, denn sie ist eine Summe von höchst abstracten Gliedern. Nichtsdestoweniger enthält ein solcher Begriff eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich, nämlich die Glieder der Reihe. Allerdings kann nur ein endlicher Theil dieser unendlichen Menge von Vorstellungen actuell in's Bewusstsein treten, die übrigen sind nur potentiell (oder der Möglichkeit ihres Bildungsgesetzes nach) im Bewusstsein vorhanden, aber dies ist bei jeder unendlichen Anschauung ganz ebenso der Fall. Von dem Raume habe ich auch immer nur eine endliche Sphäre im Bewusstsein, die ich durch meinen positiven Empfindungsstoff begrenzt anschau, etwa so wie ich auf dem Rücken liegend den Raum als durch das Blau des Himmels begrenzt anschau, wenn auch in beiden Fällen die endliche Entfernung der begrenzenden Empfindung innerhalb ziemlich weiter Grenzen unbestimmt gelassen zu werden pflegt. Als gegebene Grösse ist demnach der Raum immer endlich, und es ist ein logischer Widerspruch, dass irgend etwas als unendliche Grösse gegeben sein oder vorgestellt werden könne, weil alsdann eine vollendete Unendlichkeit gegeben wäre. Nun habe ich allerdings für meinen subjectiven Vorstellungsraum volle Freiheit, die Grenze des unausfüllbaren Empfindungsstoffes immer weiter herauszuverlegen, aber damit erlange ich nur den negativen Begriff, dass für meinen jederzeit endlich gegebenen subjectiven Vorstellungsraum keine Grenze der möglichen Erweiterung in mir zu finden ist, und dieser Begriff als begleitende Vorstellung dem endlich gegebenen Raume hinzugefügt, macht die Unendlichkeit des Raumes aus, die demnach wie jede Unendlichkeit nur als potentielle zu fassen ist. „Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Ver-

hältnissen ein Principium der Unendlichkeit bei sich führen“ (36). Die Unendlichkeit des Raumes ist also nicht reine concrete Anschauung, sondern Begriff, denn sie beruht erstens auf der Verstandessynthese des Fortganges, der Bewegung (748—749 Anm.) und zweitens auf der begleitenden Vorstellung der Negation der Grenze (Grenzenlosigkeit), d. h. auf einer Kantischen Kategorie. Also ist der „unendliche Raum“ jedenfalls Begriff, und enthält als Begriff eine unendliche Menge (möglicher) Theilvorstellungen in sich, gerade so gut wie der Begriff der unendlichen Reihe eine unendliche Menge möglicher Glieder in sich enthält. Uebrigens hat, wie schon oben erwähnt, der „Eine unendliche Raum“ noch viel weniger Anspruch auf Apriorität wie der „Eine Raum“, da es ein noch viel abstracterer Begriff als dieser ist.

Ich will nicht unterlassen, zu bemerken, dass selbst diese subjectiv-potentielle Unendlichkeit nur von dem subjectiven Vorstellungsraum gilt, wo die Grenzenlosigkeit des räumlichen Fortganges allerdings durch nichts als den zu früh eintretenden Tod des Individuums gestört wird. Anders bei dem realen Raum, welcher zwar noch eine potentielle Unendlichkeit als Grenzenlosigkeit möglicher realer Bewegung besitzt, welchen ich aber nicht nach subjectiver Willkür durch Bewegung des Gedankens erweitern kann, und den ich genöthigt bin, (als transcendentes Correlat, auf das ich meinen subjectiven Vorstellungsraum transcendental beziehe) begrifflich als jederzeit endlich zu supponiren, da er nicht weiter reicht als die materiellen Dinge an sich, deren Daseinsform er ist, und die materielle Welt nothwendig endlich sein muss. Was die Behauptung der actualen Endlichkeit des realen Raumes paradox erscheinen lässt, ist nur der Umstand, dass der Gedanke stets zur Ueberschreitung einer eventuellen Grenze sich gereizt fühlt, und dabei vergisst, dass er, als bewusster Gedanke, auf den realen Raum gar nicht influirt. Dasselbe gilt von der subjectiv-idealen und der realen Zeit, wo die Paradoxie des realen Zeitendes und Zeitanfanges übrigens leichter überwunden zu werden pflegt.

Es finden am besten an dieser Stelle die Betrachtungen Berücksichtigung, durch welche Kant (719) die Ungereintheit

der Annahme darzulegen sucht, dass Raum und Zeit Beschaffenheiten seien, „die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten.“ Als diese Ungereimtheiten giebt Kant folgende an: Raum und Zeit wären alsdann „zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden.“ Man braucht nur alles umzukehren, so hört es auf, ungereimt zu sein. Raum und Zeit als reale Daseinsformen sind erstens nicht actuell unendlich (sondern nur ebenso potentiell unendlich wie die Anschauungen von Raum und Zeit), zweitens sind es keine Dinge, sondern nur Beschaffenheiten (Daseinsformen) an Dingen, sie sind also nur insofern etwas Existirendes, als sie, was Kant negirt, etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes sind, das also fünftens keinesfalls übrig bleibt, wenn alle Dinge aufgehoben werden, und sechstens sind sie nicht Bedingungen der Dinge, welche den Dingen der Existenz nach vorhergehen, sondern sie sind nur Bedingungen, ohne deren Erfüllung die Dinge nicht das sein würden, was sie wirklich sind, also ideale Bedingungen der Schöpfung solcher Dinge. Wir haben aber auch schon im vorigen Abschnitt gesehen, dass Raum und Zeit keineswegs Beschaffenheiten der Substanz als solcher (Kraft), sondern nur ihres Daseins (Aeusserung) sind, welches erst in und mit ihrem concreten individualisirten Wirken gesetzt ist. Es sind eben nicht Subsistenzformen, sondern Existenzformen. Will man diesen Unterschied durch die deutschen Worte Wesen und Erscheinung wiedergeben, so ist dagegen nichts einzuwenden, wenn man nur diesen Begriff der an sich seienden, der nicht subjectiv, sondern objectiv gesetzten (Hegel), oder göttlich gesetzten (Schelling) Erscheinung nicht verwechselt mit dem in seiner transcendentalen Beziehung auf das Ding an sich ebenfalls Erscheinung (subjective Erscheinung) genannten Bewusstseinsinhalt. Die erstere Erscheinung bleibt auf einem dem Bewusstsein transcendenten Gebiet und ist Correlat des Wesens, die letztere ist nur das bewusste Correlat des Dinges (an sich), als der an sich seienden Erscheinung

des Wesens.*) Das Wesen selbst aber, welches in seiner allumfassenden Einheit identisch ist mit Kant's intellectuell an-

*) Bei Kant selbst kann Erscheinung immer nur subjective Erscheinung bedeuten (vgl. oben S. 2); denn da ihm unmittelbar jenseits der subjectiven Vorstellung bereits das unerkennbare X steht, so kann er selbst in diesem erkenntnistheoretischen Jenseits, wo alles Grau in Grau gemalt ist, nichts mehr unterscheiden, geschweige denn auf diese Jenseits Kategorien wie Wesen und (objective) Erscheinung anwenden. Da Kant eine Metaphysik eben nur als subjective besitzt und besitzen kann, so muss er nothwendiger Weise die Unterscheidbarkeit einer Metaphysik und Physik jenseits des Subjectiven leugnen, und es ist nicht etwa Confusion (wie bei den heutigen Kantianern), sondern nothgedrungene Identification (noch genauer unaufhebbare Indifferenz) beider Begriffe auf seinem Standpunkt, wenn er das erkenntnistheoretische Ding an sich und das metaphysische Wesen dieses Dinges an sich in Eins fasst in dem Ausdruck „Ding an sich“, welches leider noch heute mit diesem Doppelsinn behaftet ist, obwohl doch „das Ding, wie es an sich ist“, nicht mehr besagt, als „das Ding, wie es unabhängig von unserer Vorstellung ist“, also schon die sprachliche Entstehungsgeschichte auf einen rein erkenntnistheoretischen und nicht auf einen metaphysischen Ursprung des Begriffes hinweist. Für Hegel freilich, der das menschliche und absolute Denken, die subjective und objective Vernunft, das bewusste und unbewusste Vorstellen systematisch confundirte, war es freilich consequent, auch die erkenntnistheoretische Begriffsbezeichnung promiscue als metaphysische zu gebrauchen, und das „Ansich“ (wenn schon mit Fortlassung des „Dinges“) synonym für „Wesen“ zu setzen. Wenn man zu einer richtigen und gesunden Erkenntnistheorie in dem Maasse fortgeschritten ist, dass man den Ausdruck „Ding“ nur und ausschliesslich für „Ding an sich“ braucht, dann wird Hegel's Sprachgebrauch minder bedenklich, wenn schon immerhin leicht störend für erkenntnistheoretische Untersuchungen, wo man zur Klarstellung des Sachverhalts sich das signficante und historisch berechnigte „Ding an sich“ nicht rauben lassen darf, wenn man sich auch nach Erledigung der Erkenntnistheorie den Zusatz „an sich“ am „Dinge“ schenken kann. Leider lässt sich derselbe Doppelsinn am Begriffe des „Transcendenten“ nicht so leicht beseitigen, und es bleibt hier nichts übrig, als da wo der Sinn nicht ohnehin deutlich ist, hinzuzufügen, ob man vom „erkenntnistheoretisch Transcendenten“, oder vom „metaphysisch Transcendenten“, ob man vom Jenseits des bewussten subjectiven Erkennens oder vom Jenseits der realen (objectiv-phänomenalen) Existenz spricht.

Wenn der Begriff einer objectiven (d. h. unabhängig von einem wahrnehmenden Subject existirenden) Erscheinung für Kant, hätte man ihm demselben vorgelegt, ein widersinniger Unbegriff, ein hölzernes Eisen sein musste, an das er überhaupt im Traume nicht gedacht haben kann, so kann

schauenden und dadurch die Dinge hervorbringendem Urwesen (720), ist unräumlich und unzeitlich, also Kant's Bedenken hinfällig, dass Gott zu einem räumlichen und zeitlichen Wesen gemacht werde, wenn man Raum und Zeit „vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat“ (719). Vielmehr prallt auch dieser Pfeil auf den Schützen zurück, denn gerade nach der Kantischen Auffassung wäre es schlechterdings unmöglich, anders als räumlich und zeitlich anzuschauen und zu denken, also von Gott eine andere als räumlich-zeitliche Ansicht zu gewinnen. Vom Dasein Gottes (insofern es sich im Dasein dieser Welt manifestirt) sind Räumlichkeit und Zeitlichkeit allerdings die Formen, da alles Dasein nur Dasein Gottes (des Urwesens, der Einen Substanz) ist; dies hat aber auch nichts Anstössiges. Also ist Kant's hierauf gebauter Schluss hinfällig: „Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als dass man sie zu subjectiven Formen unserer äusseren sowohl als inneren Anschauungsart macht“ (719—720).

er noch viel weniger jemals an ein „Ansich“ als correlativen Gegensatz dieses Unbegriffs gedacht haben, sondern kann das „Ansich“ immer und durchaus nur als correlativen Gegensatz der subjectiven Erscheinung gefasst haben. Dieses somit rein erkenntnistheoretisch gefasste Ding an sich bekam ihm nur dadurch einen metaphysischen Anstrich, dass er alles Physische verkehrter Weise in die Subjectivität verlegt hatte. Nachdem wir diesen Irrthum berichtigt, und das Physische aus der Sphäre des Subjectiven in die des Dinges an sich zurückverlegt haben, haben wir keineswegs den Grundbegriff des Kantischen Dinges an sich verändert, welcher nach wie vor der correlative Gegensatz zur subjectiven Erscheinung geblieben ist. Aber indem wir das aller ihm rechtmässig zukommenden näheren Bestimmungen entleerte Kantische X wieder in seine Rechte eingesetzt haben, tritt uns nunmehr dasjenige, was für Kant Unmöglichkeit war, als Nothwendigkeit entgegen, nämlich innerhalb der Sphäre des Dinges an sich eine neue Grenze zu ziehen zwischen dem Daseienden und Ueberseienden, zwischen dem Existirenden und Subsistirenden, zwischen der natura naturata und der natura naturans, zwischen der Manifestation und dem sich Manifestirenden, zwischen der (objectiven) Erscheinung und dem in ihr sich objectivirenden Wesen. Dieser Unterschied hat zunächst gar nichts mit irgend welcher Vorstellung durch ein Subject zu thun, und fällt deshalb ganz und ausschliesslich innerhalb des Kant'schen Dinges an sich, weil ausserhalb der Sphäre der subjectiven Erscheinung.

Ad 5. Wenn wir es in den ersten vier Nummern wesentlich mit directen Begründungsversuchen für die Apriorität des Raumes zu thun hatten, so kommen wir nun zu indirecten Begründungsversuchen. Theils beruhen diese, wozu die zuletzt gemachte Abschweifung als Beispiel dient, auf dem versuchten Nachweis, dass Raum und Zeit nicht Daseinsformen der Dinge an sich sein können, theils aber auch auf der Behauptung, dass die Mathematik, eine zugestandenermaassen apriorische synthetische Wissenschaft von apodictischer Gewissheit, unmöglich sei ohne die Annahme der Apriorität von Raum und Zeit. „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüth beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloss im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, das ist Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt“ (713).

Es handelt sich hier um zwei völlig von einander zu trennende Probleme, nämlich um das, was die Geometrie für Figuren unserer Einbildungskraft, und um das, was sie für Figuren der Wahrnehmung ist. In der ersteren folge ich ganz meiner Willkür im Stoff, meiner subjectiven Nothwendigkeit in der Form der Verknüpfung; in der letzteren hingegen ist jede Willkür meinerseits ausgeschlossen, und es spielt dafür eine äussere oder transcendente Nothwendigkeit mit einer inneren oder subjectiven durcheinander. Denn wenn ich an das Ding an sich einer Tafel herantrete, und fühle mich von derselben so afficirt, dass ich auf meiner Wahrnehmung der Tafel die Zeichnung eines Dreiecks vorfinde, so ist dabei keine Willkür meinerseits im Spiele; es hängt nicht von mir ab, ob ich ein Dreieck oder ein Viereck wahrnehme, sondern von der durch den Zeichner vorher bedingten Beschaffenheit des Dinges an sich der Tafel. Die geometrischen Gesetze meiner Wahrnehmung stimmen aber mit denen meiner Einbildungskraft völlig überein, obwohl die ersteren für mich a posteriori, die letzteren a priori bedingt sind. Man denke sich z. B. die Tafel verhüllt, so dass mir successive eine Ecke nach der anderen aufgedeckt wird, aber immer nur eine auf einmal.

Obwohl ich hierbei niemals die Anschauung eines Dreiecks bekomme, ergiebt doch die successive empirische Messung der drei Winkel eine Summe von 180° . (Man denke als anderes Beispiel an die Aufnahme geodätischer Dreiecke, bei denen man auch niemals die Anschauung der Figuren bekommt.) Erst aus dieser Winkelsumme von 180° werde ich schliessen, dass die Schenkel der gemessenen drei Winkel nur drei gerade Linien waren (was ich gar nicht sehen konnte), weil ich voraussetze, dass die eigenthümliche Beschaffenheit des Dinges an sich der Zeichnung eine derartige sei, dass, wenn die durch Afficirtwerden von derselben in mir hervorgerufenen Figurenstücke sich zu einer Figur zusammensetzen lassen, welche meinen subjectiven geometrischen Gesetzen des Dreiecks entspricht, dass dann auch der Total-eindruck, den die Zeichnung an sich in mir hervorrufen würde, ein der Figur des Dreiecks entsprechender sein würde. Indem ich nun die Verhüllung von der Tafel ganz wegnehme und die Wahrnehmung des stückweise gemessenen Dreiecks als einheitliche Anschauung empfangen, finde ich meinen Schluss, und damit die Voraussetzung, auf welche sich derselbe stützte, empirisch bestätigt. Diese Uebereinstimmung ist aber nur dann möglich, wenn in dem Ding an sich der Zeichnung zwischen den realen Correlaten dessen, was in der Anschauung die Seiten und Winkel sind, analoge gesetzmässige Verhältnisse bestehen, wie zwischen den Seiten und Winkeln der Anschauung, wenn also, allgemein gesprochen, in den Dingen an sich Gesetze walten, welche eine auffallende Analogie mit den Gesetzen der subjectiven Geometrie haben, und nur insofern von dieser sich unterscheiden können, als eine anderweitige (nicht räumliche) Daseinsform des Dinges an sich eine Modification in ihnen bedingt. Falls hingegen die Räumlichkeit und Zeitlichkeit selbst Daseinsformen der Dinge an sich sind, so sind die mathematischen Gesetze für das Dasein der Dinge an sich und für das Denken identisch; dann gewinnt die Erklärung der fraglichen Uebereinstimmung die höchste Einfachheit. Dass eine solche Uebereinstimmung stattfindet, wissen wir nur aus Erfahrung, und hat diese Annahme den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, den die Induction nur verleihen kann, da noch nie ein Fall constatirt ist, wo auf die

Combination stückweiser Wahrnehmungen die Gesetze der subjectiven Mathematik nicht hätten passen wollen, wo also eine Incongruenz der formalen Daseinsgesetze und der formalen Denkgesetze entdeckt worden wäre.

Trotz dieser hohen Wahrscheinlichkeit, welche deductiv durch die Allgemeingültigkeit der logischen Gesetze überhaupt noch gesteigert wird, ist doch die Gültigkeit der mathematischen Gesetze für die Dinge an sich und die von denselben in uns hervorgerufenen Wahrnehmungen (insoweit letztere das mögliche Maass einheitlicher Totalanschauung überschreiten) nur Hypothese, keineswegs apodictische Gewissheit. Die Ahnung dieser Einsicht scheint mir in dem Inhalt des folgenden Kantischen Satzes zu liegen: „Durch Bestimmung der ersteren“ (der reinen Anschauung) „können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge gebe, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; ausser so ferne man voraussetzt, dass es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen. Dinge in Raum und Zeit werden aber nur gegeben, so ferne sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung“ (743). Auf unser Beispiel vom Dreieck angewandt kann man dies so wiedergeben: Ich weiss zwar mit apodictischer Gewissheit, dass es mir unmöglich ist, ein Dreieck, das ich mir denke, anders als mit der Winkelsumme von 180° zu denken; ob aber dieses gesetzmässige Verhältniss eine über die Subjectivität meines Gedankens hinausgehende Realität hat, davon kann ich a priori gar nichts wissen, sondern nur durch Erfahrung und Induction. Mithin ist zwar die subjective Denknöthwendigkeit der mathematischen Gesetze für mich apodictisch gewiss, aber keineswegs ihre reale Gültigkeit, sondern diese ist nur höchst wahrscheinlich.*)

*) In diesem Sinne war der Versuch Lobatschewsky's (Crelle's Journal Bd. XVIII. S. 295) berechtigt, die Consequenzen festzustellen, welche daraus

Wären nun, wie Kant in seiner gesammten Lehre ausser an dieser Einen Stelle es will, die mathematischen Gesetze nur von subjectiver Geltung, so hätten sie gar keine reale (also auch keine transcendente) Bedeutung (53—54), und alle Mathematik wäre ein werthloses Spiel mit subjectiven Verhältnissen und Beziehungen, welchem gar kein reales Correlat an den Dingen an sich entspräche. Dann wäre es a priori unmöglich, dass mit Hülfe mathematischer Arbeit jemals etwas anderes als eine höchst schnurrige Einrichtung unseres Verstandes erkannt würde; die mathematische Erkenntniss hielte sich dann ganz und gar auf subjectivem Gebiete, und würde niemals zur Erkenntniss eines anderen Dinges als unseres eigenen Denkvermögens beitragen können. Soll die Mathematik in irgend welcher Weise eine über die reine Subjectivität hinausgehende Erkenntniss vermitteln können, so ist dies nur möglich, im Fall eine Identität der Denkformen und Daseinsformen und ihrer mathematischen Verhältnisse und Gesetze oder doch wenigstens eine nahe Analogie und Parallelität derselben besteht, aber keinenfalls, wenn die concrete Bestimmtheit der Anschauungsform eines Objectes, wie Kant bei dieser Gelegenheit (713) anzunehmen scheint, bloss vom Subjecte abhängt, und das Vorstellungsobject nur deshalb a priori bestimmt werden kann, weil der Stoff der Empfindung sich allen solchen Bestimmungen gleichgültig und gleich willig als passive träge Masse hingiebt. Kant hat also die Combination, welche er anderwärts ahnt, hier übersehen, die eine und einzige Combination, welche es möglich macht, dass „relative Bestimmungen vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen“, d. h. a priori, angeschaut werden können (36), — nämlich die Identität der Daseinsformen und Denkformen, also auch der formalen logischen Relationen im Dasein und Denken, in Folge deren a priori bestimmte Relationen zutreffend werden für alles Daseiende, selbst für das Zukünftige. Weit entfernt

folgen müssten, wenn die Winkelsumme im Dreieck in Wirklichkeit kleiner als 2 Rechte wäre. Dieser Versuch war ein Vorläufer der späteren Untersuchungen von Gauss, Riemann und Helmholtz über den Krümmungscoefficienten des dreidimensionalen Raumes (vgl. oben S. 130—131).

demnach, dass die reale Geltung der Mathematik durch reale Geltung von Raum und Zeit als Daseinsformen aufgehoben würde, wird sie vielmehr erst durch diese ermöglicht, — weit entfernt, dass aus der apodictischen Gewissheit einer mathematischen Erkenntniss von realer Geltung auf die Apriorität derselben geschlossen werden könnte (52), hat dieselbe als Induction aus der Erfahrung nur Wahrscheinlichkeit.

Wir kommen nun zu der anderen Seite des Problems, bei welcher wir es bloss noch mit dem Gebiete des subjectiven Gedankens zu thun haben. In der subjectiven Denknöthwendigkeit, in der logischen Unmöglichkeit anders zu denken, haben die mathematischen Gesetze allerdings eine apodictische Gewissheit; aber sie haben dieselbe zunächst nur für mich, und sogar für mich nur unter der Voraussetzung der Fortdauer der logischen Beschaffenheit meines Denkvermögens. Ob für andere Bewusstseine dieselbe Denknöthwendigkeit besteht, wie für das meinige, kann ich nicht a priori wissen, sondern nur durch Erfahrung, indem mir die Leute auf meine desfallsigen Fragen antworten, oder dadurch, dass ich mich zweifelhaften Analogieschlüssen anvertraue. Jedenfalls ist das Bewusstsein dieser Denknöthwendigkeit kein allgemeines, wie der gebildete Apotheker bewies, welcher die Wägung der aus Kartenpapier geschnittenen Katheten- und Hypothenusen-Quadrate für einen weit zufriedienstellenderen Beweis des Pythagoras erklärte, als alle geometrischen Constructionsbeweise zusammengenommen, — oder jener verrückt gewordene Professor der Mathematik, dessen einzige Beschäftigung darin bestand, jedem Zuhörer, dessen er habhaft werden konnte, mit allem Aufgebot mathematischen Scharfsinns vorzudemonstriren, dass 2 mal zwei nicht gleich 4 sei. Wenn ich für meine Person durch den Versuch empirisch constatire, dass ich mir der Denknöthwendigkeit eines mathematischen Gesetzes bewusst bin, so gilt doch diese Behauptung streng genommen nur für diesen einen Fall des Versuchs, respective für so viele Versuchsfälle, als ich in meinem Leben vornehme; aber ich kann gar nicht wissen, ob ich nicht in der Zwischenzeit unbemerkt gebliebene Anfälle von Geistesstörung gehabt habe, in welchen der Versuch das entgegengesetzte Resultat geliefert hätte, oder ob mein Den-

ken nach einer Stunde noch unter logischen Gesetzen stehen wird. Mit einem Wort, die mathematischen Gesetze haben für das Vorstellen nur so weit Gültigkeit, wie die logischen. Vom psychologischen Standpunkte ist nun aber das Logische in meinem Denken nur eine thatsächliche, empirisch gegebene Naturanlage, die gerade so gut auch anders sein könnte. Erst für einen gewissen metaphysischen Standpunkt, wo die Welt realisirte logische Idee ist, wird die Herrschaft des logischen Gesetzes ein Absolutes, Unumstössliches, das nur durch Kreuzung verschiedener thatsächlich logischer Strömungen im Gebiet des Realen eine Störung hinsichtlich seiner bewussten nachbildlichen Erscheinungsform erleiden kann (Erkrankung des Organs des Bewusstseins). Von diesem metaphysischen Standpunkt aus (der nothwendiger Weise die Dinge an sich ebenso wie das Denken in sich befasst) stellt sich allerdings das mathematische Gesetz als ein apodictisch Gewisses dar, aber nur unter Voraussetzung dieses metaphysischen Standpunktes, der selbst keineswegs gewiss, sondern bloss eine durch Induction aus der Erfahrung gewonnene Hypothese ist.

Insoweit hiernach Kant allein aus der apodictischen Gewissheit die Apriorität der mathematischen Erkenntniss ableiten will (weil Erkenntniss a posteriori nur Wahrscheinlichkeit geben könne), so hat er sich im Mittel vergriffen. Das, worin das mathematische (überhaupt das rein logische) Urtheil dem empirischen überlegen ist, besteht vielmehr darin, dass ich in der Mathematik nur über die formalen Verhältnisse eines an sich gleichgültigen Materials urtheile, das ich mir stets in derselben Weise reproduciren kann, wo dann also auch mein einmaliges Urtheil (bei unverändertem Denkvermögen) immer gültig bleibt, wohingegen, wenn ich in der Erfahrung über materiale Bestimmungen gegebener Objecte urtheile, meine Urtheile natürlich nur so lange gültig bleiben, als mir die Objecte in gleicher materialer Beschaffenheit gegeben werden. Während also die Fortdauer der Gültigkeit eines mathematischen Urtheils nur von der Fortdauer der logischen Beschaffenheit des Denkvermögens abhängt, hängt die Fortdauer der Gültigkeit eines empirischen Urtheils sowohl von der Fortdauer der logischen Beschaffenheit

des Denkvermögens, als auch von der Fortdauer der Beschaffenheit der transcendenten Ursache der Wahrnehmung ab, welche letztere Fortdauer meistens ausserhalb des Bereichs meines Wissens liegt. Abgesehen von diesem Unterschiede ist das materielle empirische Urtheil und das formale logische oder mathematische Urtheil von einer ganz gleichen logischen Nothwendigkeit für den actuellen Fall. Bei dem empirischen Urtheil erweckt nur der Wechsel der materialen Bestimmtheit des Objects und die hiermit wechselnde Nothwendigkeit für das mit dem Gesetz dieses Wechsels unbekannt Subject den Schein der Zufälligkeit für die Dauer, während die Gleichgültigkeit des stets identisch zu reproducirenden Materials der Nothwendigkeit des rein formalen mathematischen Urtheils eine gewisse Beständigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit auch für das Gefühl des Individuums verleiht. Ausserdem aber gilt das empirische Urtheil nur für das singuläre Object, während das formal-logische mathematische Urtheil für eine ganze Gattung von Objecten gilt, eine Allgemeinheit, deren Grund Kant in keiner Weise geahnt hat, den vielmehr v. Kirchmann in der Stetigkeit der die möglichen zu einem Begriff gehörigen Figuren durchlaufenden Gedankenbewegung nachgewiesen hat, und vor ihm Beneke (System der Logik II, Berlin 1842, S. 50 ff.)

A priori ist also das mathematische Urtheil nicht wegen seiner doch nur sehr *cum grano salis* zu verstehenden apodictischen Gewissheit, sondern wegen seiner rein logischen Formalität. Da es gar kein materiales Prädicat irgend einem Objecte beilegt, sondern nur formale Verhältnisse, die sich innerhalb der concreten Bestimmungen der logischen Kategorie der Quantität bewegen, logisch bestimmt, so ist es seiner Entstehung nach allerdings a priori, weil eben jede formallogische Synthese eine apriorische Function des Verstandes ist. Trotzdem ist diese Apriorität des mathematischen Urtheils also solche nicht im Bewusstsein, sondern nur das Gefühl der Nothwendigkeit des Geurtheilten, welches a posteriori vom Bewusstsein percipirt und erkannt wird.

Räume ich Kant nun auch willig die Thatsache ein, dass das mathematische Urtheil ein synthetisches Urtheil a priori ist,

so kann ich doch nicht zugeben, dass diese Synthesen nicht auf allen Gebieten der Mathematik so sehr in ihre Elemente zerlegt werden könnten, dass man zuletzt alle mathematischen Synthesen aus Minimalschritten wie z. B. wiederholten Anwendungen des Satzes vom Widerspruch erbauen könnte. (So um ein Kant'sches Beispiel zu nehmen, kann man sehr wohl aus der Definition der geraden Linie, — dass sie bei Drehung um zwei ihrer Punkte mit keinem ihrer Punkte ihre bisherige Lage verlässt, — den Satz nachweisen, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, so wie umgekehrt aus diesem als Definition zu Grunde gelegten Satz jenen oberen, und man braucht diese Kluft nicht wie Kant glaubt, mit einem einzigen Satze zu bewältigen). Es liegt nur ein solches Bedürfniss für die ersten Anfänge der Mathematik nicht vor, weil dort das Material einfach genug ist, um auch ungeübten Köpfen logische Synthesen von etwas grösserer Spurweite zumuthen zu können. Doch dies nur beiläufig.

Mit der Apriorität des mathematischen synthetischen Urtheils ist nun aber noch nicht das Allergeringste bewiesen für die Apriorität des gleichgültigen Materials, an welchem diese logischen Synthesen vollzogen werden. Ob dieses Material a posteriori oder a priori gegeben sei, erscheint hier als vollkommen gleichgültig, da nur von der logischen Synthese, in welcher Anschauung und Begriff verbunden werden, eine Apriorität nachgewiesen ist, insofern sie spontane logische Function des Verstandes an einem gegebenen Stoffe ist. *) Der Stoff ist so gleichgültig, dass man für die Beispiele der Logik gewöhnlich recht rohe empirische Begriffe oder Vorstellungen zu wählen pflegt (z. B. Eine Gans hat zwei Beine u. s. w.). Kant aber verwechselt die Apriorität der Synthesis als logischer Function der Verknüpfung von Anschauung und Begriff (oder Begriff und Begriff) mit der

*) Es freut mich, in Betreff dieser vielfach angefochtenen Behauptung darauf hinweisen zu können, dass derjenige Denker, welchem die Theorie der Raumanschauung seit Kant die meiste Förderung verdankt, Hermann Lotze, in seiner 1874 erschienenen Logik S. 582 meine im J. 1871 veröffentlichte Darlegung adoptirt, sei es nun, dass er unabhängig von mir zu demselben Resultat gelangt ist, sei es, dass er die erste Auflage dieser Schrift gekannt und zu erwähnen nicht für nöthig befunden hat.

Apriorität des zu verknüpfenden Vorstellungsmaterials, während doch die Synthesis eine und dieselbe bleibt, wenn nur das Material gegeben ist, gleichviel, ob es a priori oder a posteriori gegeben ist. So schreibt er z. B. folgenden Satz, der seine Verwirrung recht klar hervortreten lässt: „Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmungen nichts als Wahrnehmungen sein.“ So gewiss die Apriorität der Raumvorstellung nicht hindern würde, dass die mathematischen Grundsätze a posteriori der Erfahrung entnommen wären, so gewiss könnte eine Aposteriorität der Raumvorstellung nicht hindern, dass die mathematischen Grundsätze dieselbe a priori mit den betreffenden Begriffen verknüpfen.

Wir sind mit unserer Kritik zu Ende. Von allen Gründen Kant's hat auch nicht Einer sich bewährt. Es ist nicht nöthig, nach Widerlegung der fünf Punkte noch auf die „Schlüsse aus diesen Begriffen“ einzugehen, da sie mit ihrer Grundlage von selbst fallen, und da dasjenige, was in ihnen zur Erläuterung und Unterstützung der Gründe dient, schon gelegentlich vorweggenommen worden ist.

Ebenso erscheint es überflüssig, das hier über den Raum Gesagte noch einmal bei der Zeit zu wiederholen, zumal da Kant zugiebt, dass die Einsicht in die Richtigkeit seiner Behauptungen in Betreff des Raumes noch leichter zu gewinnen sei, als in die der Zeit (46), wonach also der Nachweis der Untriftigkeit seiner Darlegungen beim Raume schwieriger sein muss, als bei der Zeit, so dass wir demnach die schwierigere Leistung vollbracht haben.

Es zeigt sich, dass die Besorgniss, die Betrachtungen des siebenten Abschnittes könnten durch Kant's transcendente Aesthetik erschüttert werden, unbegründet war. Wie die unentbehrliche Hypothese der transcendenten Ursache in erster Reihe die exclusiven Behauptungen der transcendentalen Analytik auf ihr der Wirklichkeit entsprechendes Maass zurückgeführt haben, so in zweiter Reihe diejenigen der transcendentalen Aesthetik.

Es ist die (von der gesammten modernen Naturwissenschaft adoptirte) instinctive Ansicht des einmal über den Unterschied des Dinges und der Vorstellung aufgeklärten natürlichen Menschenverstandes, dass die wirkliche Welt eine Welt an sich (d. h. unabhängig vom Subject) seiender Dinge ist, dass diese „da draussen ganz objectiv real und ohne unser Zuthun vorhandene“ Welt den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllt, und im gesetzmässigen Gange zeitlicher Causalität und in von uns a priori anzugebenden formal-logischen Beziehungen sich bewegt, dass endlich diese wirkliche Welt theilweise vermittelt der Sinnesempfindung in unserem Intellect ein ihr mehr oder minder stereometrisch ähnliches Abbild hervorruft, durch welches wir bei gehöriger kritischer Vorsicht im Stande sind, mehr und mehr von der wirklichen Welt mittelbar zu erkennen. Schopenhauer erklärt, dass „man von allen Göttern verlassen sein müsse“ (4f. Wurzel S. 51), um diese Ansicht hegen zu können; das Resultat unserer Untersuchungen ist, dass der dogmatische Glaube des theoretischen Instincts von allen guten Göttern der unbewussten Intuition geleitet sein muss, um gerade dasjenige blindlings für wahr zu halten, was die besonnene kritische Forschung spät nachher nach langen wunderlichen Irrfahrten als das einzig Wahrscheinliche und zugleich höchst Wahrscheinliche ausweist.

Es tritt hiernach an Stelle der von Kant behaupteten Unerkennbarkeit des Dinges an sich eine mittelbare Erkennbarkeit desselben. Die Erkenntnisstheorie kann sich mit dem Nachweis der Anwendbarkeit der Kategorien und der Räumlichkeit und Zeitlichkeit auf das Ding an sich begnügen, denn sie liefert hiermit einerseits der Metaphysik, andererseits der Naturwissenschaft eine gesicherte Basis, auf der diese Disciplinen weiterbauen können. Wenn Kant das Gebiet unserer theoretischen Erkenntnis ausschliesslich auf die Erfahrung anweist, so ist dies richtig, insoweit die Erfahrung als ausschliessliches Fundament für alle zu errichtenden Inductionsreihen gefordert wird; es ist falsch, falls jede theoretische Erkenntnis dadurch ausgeschlossen werden soll, welche über das Gebiet der subjectiven Erscheinung hinausgeht, da vielmehr mit einer solchen die Erkenntnis überhaupt erst anfängt. Die Schranken, welche Kant durch seinen negativen

Grenzbegriff eines unerkennbaren Dinges an sich der menschlichen Erkenntniss gezogen haben wollte, sind nichtig und hinfällig; mit Vorhaltung dieser Schranken den höher und höher strebenden Forschergeist wiederum in die Enge der Subjectivität bannen wollen, kann heutzutage nur noch derjenige, welcher die Beschränktheit dieser Kantischen Schrankensetzung nicht begriffen hat; den subjectivistischen Standpunkt Kant's verlassen und dennoch auf Kant's Autorität gestützt den Eintritt in das Gebiet des metaphysisch Transcendenten verwehren wollen, kann nur der, welcher den Unterschied des erkenntnistheoretisch Transcendenten vom metaphysisch Transcendenten nicht versteht, und demgemäss nicht begriffen hat, dass Kant's Verbote nur für ersteres Geltung haben können, weil er nur dieses gekannt und nur auf dieses seine Beweise gerichtet hat, welche mit seinem Subjectivismus selbst hinfällig geworden sind. Für diejenigen aber, welche es heute noch unternehmen wollen, metaphysische Behauptungen a priori zu construiren, behält Kant's Hinweis auf die Erfahrung als einzige Quelle materialer Erkenntnisse ihre volle Bedeutung, und dies ist es, was auch die empiristische Schule des modernen Realismus mit stets erneuerter Pietät auf Kant blicken lässt, der zuerst in Deutschland diesen Satz aufgestellt und verfochten hat.

Eduard von Hartmann's
Ausgewählte Werke.

Zweite wohlfeile Ausgabe.

Band I.

Zweite Abtheilung:

Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie.

Leipzig,
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.

Das Grundproblem
der
Erkenntnistheorie.

Eine phänomenologische Durchwanderung
der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte.

Von

Eduard von Hartmann.



Leipzig,
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.

Verlagsgesellschaft

Verlagsgesellschaft

Alle Rechte vorbehalten.

177

Vorwort.

Die nachstehende Schrift schliesst sich als zweiter systematischer Theil an meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“ an und stellt eine Phänomenologie des erkennenden Bewusstseins mit Bezug auf das Grundproblem der Erkenntnistheorie dar. Nachdem ich mich in der „Kritischen Grundlegung“ mit Kant und Schopenhauer, in ausführlichen kritischen Analysen mit Lotze, Kirchmann und Lange und in kleineren Aufsätzen*) mit Volkelt, Biedermann, Lipsius, A. Dorner auseinandergesetzt habe, konnte ich in den nachfolgenden Darlegungen von namentlicher Berücksichtigung anderer Philosophen füglich Abstand nehmen und mir erlauben, den Gegenstand ganz so zu entwickeln, wie er sich meinem individuellen Denken darstellt. Eine durchgeführte Erkenntnistheorie zu geben, lag nicht in meiner Absicht; betreffs der Methodologie und Sprachphilosophie kann ich auf anderweitige Specialstudien verweisen,**) und die Logik ist neuerdings so viel bearbeitet worden, dass dem Bedürfniss mehr als genügt scheint. Es kam mir hier nur darauf an, das Grundproblem der Erkenntnistheorie (d. h. die Frage nach dem Verhältniss des Bewusstseins zum Daseienden) durch eine möglichst voraussetzungslose Darstellung, welche auch für den denkenden Anfänger leicht verständlich sein soll, zu erledigen und dadurch grössere Klarheit über die viel umstrittenen Grundlagen der gesammten menschlichen Erkenntnis zu verbreiten. Ich erfülle damit das im Vorwort zur 3. Auflage der „Kritischen Grundlegung“ S. VII—VIII gegebene Versprechen. Da die Kapitel B VII und VIII der „Phil. d. Unbew.“ bereits im Jahre 1865 ge-

*) „Phil. Fragen der Gegenwart“ Nr. XX; „Krit. Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart“ Nr. VII; „Die Krisis des Christenthums“ Nr. III.

***) „Phil. Fragen der Gegenwart“ Nr. XII; „Krit. Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart“ Nr. VI u. VIII und die Schrift: „Ueber die dialektische Methode“.

schrieben sind und seitdem unausgesetzt Kundgebungen über das Erkenntnißproblem von mir erschienen sind, so darf ich wohl sagen, dass die vorliegende Arbeit das Ergebniss einer etwa dreissigjährigen Beschäftigung mit dem Gegenstande ist. Wenn meine Grundansicht in diesem Zeitraum eines Menschenalters sich wesentlich gleich geblieben ist, so hat sie sich doch inzwischen in sich geklärt und befestigt. Ich verdanke dies nicht zum Wenigsten der fortgesetzten Beschäftigung mit der erkenntnisstheoretischen Literatur dieses Zeitalters, wengleich die Anregungen, welche diese mir gewährt hat, überwiegend negativer Art waren.

In terminologischer Hinsicht bemerke ich, dass „immanent“ hier nur bedeutet: innerhalb der Sphäre meines Bewusstseins belegen, „transcendent“: jenseits der Sphäre meines Bewusstseins belegen, „transcendental“: auf ein Transcendentes bezogen, also „transcendentale Idealität oder Realität“: Idealität oder Realität des Immanenten in transcendentaler Hinsicht oder in Bezug auf das Transcendente genommen. (Vgl. die „Terminologischen Vorbemerkungen“ in der „Kritischen Grundlegung“ 3. Aufl. S. 8 fg.)

Berlin-Lichterfelde, im September 1889.

Eduard von Hartmann.

Inhalt.

I. Der naive Realismus.

Seite.

1. Der Standpunkt des naiven Realismus 1
Die naiv-realistische Ueberzeugung als Erfahrungsthatsache. S. 1.
— Die Gesichtswahrnehmung. S. 2. — Tastsinn, Geschmack und Geruch. S. 5. — Wärme, Licht und Schall. S. 7. — Die Kausalität im naiven Realismus. S. 9. — Die Passivität der Dinge bei der Wahrnehmung. S. 12. — Resumé. S. 14. — Die praktische Entstehung des naiven Realismus und seine Bedeutung als Denk-abbreviatur. S. 14.
2. Die Unhaltbarkeit des naiven Realismus 16
- a) Die physikalische Widerlegung des naiven Realismus . 16
Emissionstheorie und Undulationstheorie. S. 16. — Dynamische und atomistische Auflösung der Stofflichkeit. S. 18. — Die Räumlichkeit und Zeitlichkeit in der physikalischen Weltansicht. S. 20. — Resumé. S. 23.
- b) Die physiologische Widerlegung des naiven Realismus 24
Die anscheinend unmittelbare Wirkung der Dinge auf die Sinnlichkeit. S. 24. — Die kausalen Vermittelungen bis zur Erregung der empfindlichen Theile der Sinnesorgane. S. 26. — Die kausale Vermittelung durch die Sinnesnerven. S. 29. — Die kausale Vermittelung durch sekundäre Nervencentra. S. 30. — Die kausale Vermittelung durch das oberste Nervencentrum. S. 31. — Die Empfindung als Objekt der primären inneren Wahrnehmung und der Aufbau der subjektiven Erscheinungswelt aus Empfindungen und unbewussten Intellektualfunktionen. S. 33. — Resumé. S. 35.
- c) Die philosophische Widerlegung des naiven Realismus . 35
Die subjektive Idealität alles Bewusstseinsinhalts. S. 35. — Die Modifikationen der eigenen psychischen Zustände als alleiniges Wahrnehmungsobjekt. S. 37. — Der Skepticismus. S. 39. — Resumé. S. 40.

II. Der transcendente Idealismus.

1. Der Standpunkt des transcendentalen Idealismus im Allgemeinen und seine deduktive Begründung 40
Skepticismus und negativer Dogmatismus. S. 40. — Radikaler und gemäßigter negativer Dogmatismus. S. 42. — Falscher Gebrauch des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. S. 43. — Methodologischer Prioritätsanspruch des transcendentalen Idealismus. S. 44. — Deduktiver Beweis des transcendentalen Idealismus. S. 45. — Widerlegung dieses Beweises. S. 47. — Der empiristische Beweis des transcendentalen Idealismus. S. 53. — Widerlegung dieses Beweises. S. 53. — Uebergang zum folgenden Abschnitt. S. 56.
2. Der konsequente transcendente Idealismus 57
Konsequenter und inkonsequenter Idealismus. S. 57. — Traum und Wachen. S. 58. — Der Lebenstraum als das Absolute. S. 59. —

Der Traum und die Zeit. S. 61. — Keine Mehrheit von Traumsphären. S. 62. — Keine Mehrheit verschiedener Auffassungsstandpunkte innerhalb desselben Weltraumes. S. 65. — Die immanente Kausalität im Lebenstraum. S. 67. — Die „unbewussten“ und die „möglichen“ Empfindungen und Wahrnehmungen als Ersatz der Dinge an sich. S. 69. — Die widerspruchsvolle Organisation des Menschengeistes. S. 71. — Das religiöse und sittliche Bewusstsein auf dem Boden des konsequenten Idealismus. S. 74.

3. Der inkonsequente transcendente Idealismus 76

Der Idealismus mit positivem, aber unerkennbarem Ding an sich. S. 76. — Die maassgebende Bedeutung der transcendenten Kausalität. S. 78. — Die vier Etappen des inkonsequenten Idealismus. S. 79. — Die Mischungen des inkonsequenten Idealismus mit naivem Realismus. S. 80. — Der Widerspruch zwischen den Grundsätzen und dem theoretischen Verhalten vieler Idealisten. S. 82. — Der Solipsismus und seine deduktive Begründung. S. 83. — Der Solipsismus als Hypothese. S. 86. — Der immaterialistische Spiritualismus. S. 88. — Die Theorien der *causes occasionelles* und der *hallucinations précétable*. S. 89. — Die transcendente Kausalität als Hallucinationsübertragung und magische Willenswirkung. S. 91. — Die Monadologie. S. 96. — Die transcendente Kausalität in der Monadologie. S. 99. — Das *principium individuationis* in der Monadologie. S. 102. — Das transcendente Beziehungssystem der Urmonaden unter einander. S. 104. — Die Anschauungsform der Räumlichkeit als adäquater Bewusstseinsrepräsentant des transcendenten Beziehungssystems. S. 107. — Der Umschlag der Monadologie in transcendenten Realismus. S. 108. — Rückblick. S. 110.

III. Der transcendente Realismus.

Bisheriges Ergebnis. S. 112. — Monistische und dualistische Erkenntnisstheorie. S. 113. — Verhältniss der drei erkenntnistheoretischen Standpunkte zur Erfahrung und den Dingen. S. 115. — Verhältniss der drei Standpunkte zum Kausalitätsbegriff. S. 117. — Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Dinge an sich, Wahrnehmungsobjekte und Subjekte. S. 120. — Verhältniss der drei Standpunkte zur Naturwissenschaft und Metaphysik. S. 121. — Der Wahrscheinlichkeitsgrad der Hypothese des transcendenten Realismus. S. 124. — Der transcendente Realismus als sinnliches, gefühlsmässiges, logisches, naturwissenschaftliches, teleologisches, sittliches, religiöses, genetisches, konkret-monistisches und identitätsphilosophisches Postulat. S. 125.

I. Der naive Realismus.

1. Der Standpunkt des naiven Realismus.

Das Erkennen muss vom Gegebenen ausgehen, von demjenigen, was das Bewusstsein als seinen Inhalt vorfindet. Alles was nicht dem Bewusstsein als sein Inhalt gegeben ist, kann nur indirekt mit Hilfe dieses Gegebenen erkannt werden. Das Gegebene, was das Bewusstsein als seinen Inhalt vorfindet, nennt man auch die Erfahrung. Alles Erkennen muss also von der Erfahrung ausgehen, und es giebt kein anderes als ein auf Erfahrung gestütztes Erkennen. Denn auch ein apriorisches, deduktives, konstruktives, dialektisches, rein aus sich selbst schöpfendes reines Denken, wenn es ein solches gäbe, würde doch nur insofern zum Erkennen etwas beitragen, als seine Ausgangspunkte im Bewusstseinsinhalt vorgefunden würden, also zur inneren Erfahrung gehörten.

Die erste Frage der Erkenntnistheorie muss also dahin gehen: was ist das vom Bewusstsein als sein Inhalt Vorgefundene, oder was ist die Erfahrung? Bei der Beantwortung dieser Frage ist selbst wiederum erfahrungsmässig vorzugehen. Wir haben nicht zu fragen, welches der Bewusstseinsinhalt des zum Bewusstsein erwachenden Kindes oder des auf der untersten Stufe der Lebewesen stehenden Thieres sei; denn davon hat der philosophirende Mensch keine Erfahrung, und die Schlüsse, durch welche er diesen Bewusstseinsinhalt primitiver biogenetischer oder ontogenetischer Stufen zu rekonstruiren versucht, müssen doch immer wieder auf seiner persönlichen Erfahrung fussen. Wir haben also zunächst festzustellen, was der vom philosophirenden Menschen beim Beginn der philosophischen Reflexion vorgefundene Bewusstseinsinhalt sei.

Es ist dies nun zweifelsohne die Welt mit Einschluss seiner selbst, genauer bestimmt eine raumzeitliche Körperwelt, in welcher sein Leib einen Bestandtheil bildet, in welcher eine Menge anderer Körper gleich dem seinigen belebt und beseelt sind, und in welcher alle Körper, die belebten wie die unbelebten, auf einander wirken. Ueber diesen Thatbestand sind wohl alle philosophischen Schulen einverstanden, und sie unterscheiden sich erst in der Deutung, welche sie demselben geben. Auch das wird allgemein zugestanden, dass die so erfahrene Welt Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit in dem Wechsel ihrer Erscheinungen und in der Einwirkung ihrer Theile auf einander zeigt, und dass die Gesetzmässigkeit der Veränderung durch eine gewisse Beständigkeit ihrer Bestandtheile bedingt ist. Niemand zweifelt daran, dass der Tisch, an dem er sitzt, eine gesetzmässige Fortdauer hat, während er die Augen schliesst und bis er sie wieder öffnet; wäre der Tisch beim Wiederaufmachen der Augen verschwunden,

so würde jedermann überzeugt sein, dass er durch eine Kraft entfernt sei und sich jetzt an einem andern Orte befinde, und dass er diese Bewegung gesehen haben würde, wenn er die Augen offen gehalten hätte. Ebenso zweifelt kein vernünftiger Mensch daran, dass seine Freunde fortexistiren auch in den Zeiträumen, wo er sie nicht sieht, hört oder fühlt. Alle diese Ueberzeugungen gehören mit zum vorgefundenen Bewusstseinsinhalt, nicht in dem Sinne, als ob dadurch ihre Wahrheit verbürgt würde, sondern in dem Sinne, dass sie tatsächlich in dem Weltbilde keines erwachsenen Menschen fehlen, und dass sie selbst dann in seinem praktischen Verhalten ihren Fortbestand geltend machen, wenn es ihm gefallen sollte, sie philosophischen Principien zu Liebe theoretisch zu verleugnen. Sie gehören auch in dem andern Sinne mit zum vorgefundenen Bewusstseinsinhalt, dass niemand sich erinnern kann, diese Ueberzeugung jemals nicht gehabt oder nicht bethätigt zu haben, und dass niemand behaupten kann, sich bewusster Schlussfolgerungen zu erinnern, durch welche diese Ueberzeugung in ihm entstanden und befestigt ist. Sie ist eben da und ist ein unabtrennbarer Bestandtheil des Weltbildes, das ohne sie gar keine Welt mehr darstellte, sondern eine zusammenhangslose Menge von Weltelementen.

Ohne Zweifel ist es möglich, dass diese Ueberzeugung irrthümlich ist; aber selbst in diesem Falle bliebe die Aufgabe bestehen, zu erklären, erstens wie diese irrthümliche Auffassung in allen Menschen übereinstimmend zu Stande kommen konnte, zweitens welches die Motive sind, aus denen trotz ihrer Irrthümlichkeit von allen Menschen praktisch an derselben festgehalten wird, und drittens warum die etwaige richtigere Auffassung nicht im Stande ist, die falsche zu verdrängen und den praktischen Bedürfnissen Genüge zu leisten. Diejenigen Philosophen, welche sich so weit von der allgemeinen instinktiven Weltansicht entfernt haben, um die Richtigkeit dieser fraglichen Ueberzeugung zu bestreiten, haben doch bis jetzt keinerlei Versuch gemacht, diese Erklärungen zu liefern, oder den Widerspruch zwischen ihrer theoretischen Ansicht und ihrem eigenen praktischen Verhalten zu lösen, sondern haben sich damit begnügt, auf die richtige Deduktion ihrer Theorie zu pochen und gegen die aus derselben entstehenden praktischen Schwierigkeiten ihre Augen zu verschliessen.

Der philosophisch unbefangene Mensch, der einen Tisch sieht und mit der Hand fühlt, versteht diese Thatsache durchaus nur so, dass er dasjenige Ding sieht und fühlt, welches fortbesteht, wenn er die Augen schliesst und die Hand abzieht; er meint damit nicht, dass das Ding an sich des Tisches das Wahrnehmungsbild des Dinges in ihm hervorrufft und durch dieses in Vertretung gesehen wird, sondern so, dass das Ding an sich des Tisches selbst von ihm gesehen wird und dass das Gesehenwerden des Dinges an sich das Wahrnehmungsbild sei. Für ihn pausirt das Wahrnehmungsbild des Tisches, wenn das Gesehenwerden suspendirt wird, und setzt wieder ein, wenn das Gesehenwerden von Neuem beginnt. Das Wahrnehmungsbild ist das Ding an sich als gesehenes, und erleidet Unterbrechungen, insofern das Sehen Unterbrechungen erleidet, während der, bald gesehene, bald

nicht gesehene Tisch derselbe bleibt. Man kann also nicht einmal sagen, dass auf diesem naiven Standpunkt Ding an sich und Wahrnehmungsbild identificirt werde, weil dazu eine Zweiheit beider zuvor anerkannt sein müsste; man kann nur sagen, dass Ding an sich und Wahrnehmungsbild hier noch in der Ununterschiedenheit oder Indifferenz sind. Es kann deshalb hier auch noch gar nicht die Frage aufgeworfen werden, ob der Tisch, während er nicht gesehen wird, genau derselbe Tisch sei, als während er gesehen wird, oder ob der Tisch, abgesehen von dem Gesehenwerden, genau ebenso beschaffen sei wie der gesehene Tisch, weil zu diesen Fragen vor allem die Unterscheidung des Tisches, wie er an sich ist, und des Wahrnehmungsbildes vorhergehen müsste. Das Wahrnehmen durch die Sinne gilt hier noch als ein vom Ich auf die Dinge ausströmendes oder ausstrahlendes, welches die Dinge umspannt und umklammert, wie der Polyp seine Beute. Es verändert die Dinge nicht, sondern lässt als rein ideale Funktion die Realität derselben unangetastet; es schmiegt sich nur wie eine ideale Atmosphäre um die Dinge herum und macht die seienden zu gewussten, ihr unbewusstes Sein zu einem mir bewussten Sein. Mein Bewusstsein zieht die Dinge nur insofern zu sich herein, als es sich zu ihnen hinaus begiebt und dieselben umspielt und umspült. Als sinnliches Bild kann dabei das Licht dienen, welches die Dinge umfluthet und dabei gleichsam ideell verklärt; besonders nahe liegt die Analogie zwischen dem Sehen und dem Lichtstrom, weil beide die Dinge nur von einer Seite treffen und nur mittelbar durch Reflexe auch von andern Seiten erreichen. Das Sehen gilt als eine Art Tasten in die Ferne, und der Gesichtssinn scheint unsichtbaren idealen Fühlhörnern zu gleichen, welche die Seele ausstreckt, um die Dinge aus der Ferne zu betasten.

Diese Ansicht kann nicht erschüttert werden durch verschiedenartige Behinderungen der Wahrnehmung, welche Verschiedenheit der Wahrnehmungsbilder zur Folge haben. Wenn ein Tisch, der grösser ist als die menschliche Hand, betastet wird, so kann immer nur ein Theil desselben auf einmal gefühlt werden; aber daran ist nicht der Tisch schuld, sondern die Kleinheit der Hand. In jedem Augenblicke wird die Unvollständigkeit der Wahrnehmung unwillkürlich ergänzt, und die Ueberzeugung bleibt unerschüttert, dass es jederzeit der ganze Tisch ist, von dem ein Theil gefühlt wird. Ebenso wenn der Tisch dem Blicke theilweise durch einen Schirm verdeckt ist, sodass nur ein Theil desselben gesehen werden kann; die Ueberzeugung steht fest, dass es der ganze Tisch ist, und dass nur eine Behinderung der Wahrnehmungsthätigkeit für einen Theil des Tisches das Gesehenwerden nicht zu Stande kommen lässt. Auch die Veränderung der perspektivischen Ansicht des Dinges beim Standpunktwechsel des Beschauers vermag die Ueberzeugung, dass es das Ding selbst sei, was gesehen werde, nicht zu untergraben, denn immer und von jedem Standpunkt rekonstruirt der Verstand mit Hülfe der zweiäugigen perspektivischen Ansicht die stereometrische Gestalt des Dinges und findet dieselbe in allen Fällen identisch. Selbst der Einäugige sucht stereometrisch zu sehen, d. h. die planimetrische Projektion des Dinges auch ohne Hülfe der stereo-

skopischen Verschiebung in eine dreidimensionale Gestalt zurückzukonstruieren und fasst das Ergebniss dieser Rekonstruktion, und nicht das planimetrische Gesichtsbild, als die eigentliche Wahrnehmung auf. Wie das successive Abtasten des Dinges, so dient auch die successive Durchwanderung aller seiner perspektivischen Ansichten dazu, die Wahrnehmung zu vervollständigen. Die Gesetzmässigkeit des Wechsels, den die verschiedenen perspektivischen Ansichten des Tisches bei seiner Umwanderung zeigen, kann nur in dem Glauben bestärken, dass es das sich gleich bleibende Ding an sich des Tisches sei, welches selbst das Objekt des Sehens bilde; denn das Bewegungsgefühl belehrt den Beobachter, dass er einen Weg um den Tisch wirklich zurücklegt, welcher ihn der Reihe nach durch die Standpunkte hindurchführt, denen die verschiedenen perspektivischen Ansichten entsprechen.

Noch mehr scheinbare Bestätigung findet der Glaube, dass man die Dinge selbst wahrnehme, wenn es sich nicht um todte Dinge, sondern um lebende Individuen handelt. Der Beobachter sieht seinen Freund in demselben Zimmer. Er kann aufstehen, sich ihm nähern, um ihn herumgehen und sich wieder von ihm entfernen und wird dabei, ebenso wie an dem Tische, die mathematisch abzuleitenden Gesetze der Perspektive empirisch bethätigt finden. Er kann aber auch sehen, dass der Freund zunächst am andern Ende des Zimmers mit Geräthen hantirt und dann auf ihn zukommt und seinen Körper berührt, nachdem er mit Worten erklärt hat, dies thun zu wollen. Er sieht dann zunächst reale Kräfte von ihm ausgehen, während er noch fern von ihm steht, und fühlt zuletzt seine reale Berührung, nachdem er ihm nahe getreten ist. Wie sehr das Interesse bei der Wahrnehmungsthätigkeit auf die Erkenntniss der Dinge an sich gerichtet ist, und wie wenig sich dasselbe um Vergleichung der Wahrnehmungsbilder als solchen bekümmert, ist am besten daraus zu entnehmen, dass von allen Menschen, die keinen Unterricht in der Perspektive genossen haben, nur ein verschwindend kleiner Prozentsatz eine Ahnung davon hat, dass das Wahrnehmungsbild eines Menschen sich bei der Annäherung desselben von der entgegengesetzten Seite des Zimmers bis zur Handreichungsweite irgendwie vergrössert. Trotzdem schätzt jeder ganz richtig aus der Veränderung der Grösse dieses Wahrnehmungsbildes die Veränderung des Abstandes des Menschen von ihm. Bei sehr entfernten Menschen merkt wohl jeder die Verkleinerung des Wahrnehmungsbildes, aber die meisten sind höchst erstaunt, wenn sie darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine solche auch schon auf Entfernungen, wie sie innerhalb eines Zimmers vorkommen, sehr bedeutend ist.

Die Wahrnehmung kann nicht nur unvollständig und einseitig sein, sie kann auch undeutlich und verkümmert sein, ohne dass dadurch die Ueberzeugung von der Wahrnehmung der Dinge an sich erschüttert wird. Ein scharfes Auge sieht deutlicher als ein schwaches oder stumpfes, und doch können die Besitzer beider überzeugt sein, das Ding an sich wahrzunehmen. Wie eine abnorme Sinnesschwäche die Wahrnehmung von Dingen mittlerer Grösse auf mittlere Entfernungen undeutlich macht, so macht besondere Kleinheit der Dinge oder allzugrosse Entfernung deren Wahrnehmung undeutlich und in

Bezug auf die Details unvollständig. Wie die erste Behinderung der Wahrnehmungsfunktion durch Brillen, so wird die letztere durch Mikroskope und Ferngläser bekämpft, freilich ohne die Wahrnehmungsschärfe über ein gewisses Maass hinaus steigern zu können. Immer steht dabei die Ueberzeugung fest, dass die Unzulänglichkeit der Wahrnehmung in einer Beschränktheit oder Behinderung der Wahrnehmungsthätigkeit beruht, dass aber das Wahrgenommene wirklich das Ding an sich ist; wenn es auch nicht in allen seinen kleinen Einzelheiten erkannt wird, so doch in seinen allgemeinen Umrissen, Hauptmerkmalen und wichtigsten Eigenschaften, was für die Praxis genügt.

Wie bei der Gesichtswahrnehmung viele einseitige perspektivische Wahrnehmungen kombinatorisch zu einer Kollektivwahrnehmung verschmolzen werden, und diese, die bloss noch Vorstellung und gar nicht mehr Wahrnehmung ist, nun erst als die eigentliche Wahrnehmung des Dinges gilt, so werden auch die Wahrnehmungen verschiedener Sinne verbunden, um zu einer immer vollständigeren Gesamtwahrnehmung des Dinges, wie es an sich ist, zu gelangen. Alle Zweifel, die bei der Gesichtswahrnehmung über die Wahrnehmbarkeit des Dinges an sich auftauchen könnten, werden schon im Entstehen niedergeschlagen durch die unerschütterte Ueberzeugung von der Wahrnehmung des Dinges an sich durch den Tastsinn, und durch die Uebereinstimmung der gesehenen und getasteten Dingformen. Der Tastsinn ist für den Mensch recht eigentlich der Sinn der Realität; denn das Handgreifliche glaubt er zu begreifen, und das Gefühl scheint die Undurchdringlichkeit und Stofflichkeit des gefühlten Dinges zu verbürgen. Dass ich beim Betasten eines Würfels, einer Kugel u. s. w. die Dinge, wie sie an sich sind, zu fühlen glaube, erscheint zunächst selbstverständlich; wie sollte ich zweifeln, dass der gesehene Würfel, die gesehene Kugel u. s. w. ebenfalls die Dinge sind, wie sie an sich sind, da ja die Gestalt und Grösse der gesehenen Dinge mit derjenigen der getasteten Dinge offenbar übereinstimmt? Wie sollte ich Bedenken tragen, auch dem gesehenen Dinge dieselbe Solidität, Festigkeit, Undurchdringlichkeit, kurz Stofflichkeit zuzuschreiben, die ich an dem getasteten Dinge fühle?

Wie für den Menschen der Tastsinn, so ist für Thiere mit ausgebildetem Geruch dieser letztere der Sinn der Realität, und für Kinder im ersten Lebensjahre scheint es der Geschmack zu sein, da sie jedes Ding, um es kennen zu lernen, in den Mund stecken. Der unerfahrene junge Hund reagirt auf sein Spiegelbild oder auf das lebensgrosse Portrait einer ihm befreundeten Person, zumal wenn dasselbe zu ebener Erde steht; aber er reagirt nur so lange darauf, als er das Spiegelbild oder das Protrait mit der Wirklichkeit verwechselt, und hört auf, diese Gegenstände zu beachten, wenn er sich einmal überzeugt hat, dass sie nicht nach Hund oder Mensch riechen, d. h. dass sie nicht reell Hund oder Mensch sind. Aber auch beim erwachsenen Menschen fahren Geschmack und Geruch fort, den Tastsinn als den wichtigsten Realitätssinn zu unterstützen. Die Empfindungen, welche der Geschmack dem Menschen zuführt, hält dieser ohne Weiteres für

reale Eigenschaften der Dinge an sich, und zweifelt nicht daran, dass diese Eigenschaften des Süssen, Salzigen, Sauren, Bittern, Herben u. s. w. den Dingen an sich des Zuckers, Salzes, Essigs, Wermuths, Gallapfels u. s. w. auch dann anhaften, wenn er dieselben nicht grade im Munde hat, sondern nur durch Gesicht oder Tastsinn wahrnimmt. Die Verbindung des Geschmacks mit den Tasteindrücken der Lippen, der Zunge, der Zähne und des Gaumens scheint übrigens eine neue Bürgschaft dafür zu gewähren, dass es wirklich die mit dem Menschen in unmittelbarer Berührung stehenden Dinge an sich sind, die in dieser kombinierten Wahrnehmung sich dem erkennenden Bewusstsein erschliessen.

Weniger sicher scheint dies bei dem Geruch, da hier die unmittelbare Berührung zwischen Ding und Organ fehlt. Während der Geschmack eine Verflüssigung der oberflächlichen Stoffschicht des Dinges durch den Speichel voraussetzt, verlangt der Geruch eine Verdunstung der oberflächlichen Stoffschicht des Dinges und eine Umspülung der Riechmuscheln durch die verdampften Theilchen. Der wissenschaftlich Ungebildete mag von der Nothwendigkeit einer Verdampfung und von dem genaueren Sitz des Riechorgans nichts wissen; aber so gut er weiss, dass das Riechorgan in der Nase sitzt, so gut weiss er auch, dass unsichtbar kleine stoffliche Theilchen von den Dingen ausströmen und in die Nase gelangen müssen, um den Geruchsinn wahrnehmbar zu werden, ohne sich um den Aggregatzustand der ausgesandten Theilchen genauer zu bekümmern. Es genügt ihm, dass allen Theilchen eines innerlich gleichartigen Stoffes dieselben Eigenschaften in Bezug auf den Geruch zugeschrieben werden können, dass sein Geruchsorgan mit einigen dieser Theilchen in unmittelbare Berührung kommt, und dass er dadurch in die Lage versetzt ist, an diesen stofflichen Proben des Dinges diejenigen Eigenschaften unmittelbar wahrzunehmen, welche dem ganzen Dinge an sich in allen seinen Theilen gleichmässig anhaften.

Mit der Wahrnehmung der Oberfläche des Dinges muss sich auch der Tastsinn, ebenso wie das Gesicht und der Geschmack begnügen; wenn der Geschmack sich bemüht, durch Zerdrücken und Verflüssigung des Bissens demselben möglichst viel Oberfläche abzugewinnen, so erreicht er dadurch wohl eine bessere Vorbereitung der Nahrung für die Verdauung und eine Steigerung der Geschmackslust, aber nicht eine Verschärfung oder Vervollständigung der Geschmacks-wahrnehmung. Der Geruch kann sich mit der kleinsten Probe begnügen, weil seine Unterschiedsempfindlichkeit durch Steigerung der Eindrücke leicht abgestumpft wird, und seine Aufgabe nicht darin besteht, zur Bearbeitung der Nahrungsmittel anzuregen, sondern die vorläufige Unterscheidung der grösseren oder geringeren Tauglichkeit der Stoffe zu Nahrungsmitteln zu liefern. Dieser Zweck wird aber durch die kleinsten Proben ebensogut und besser erfüllt als durch stärkere Konzentration der Riechstoffe. Der stinkende Käse wird als eine Konzentration der Eigenschaft des Stankes vorgestellt, welche erfahrungsmässig seinen durch die Luft wandernden Theilchen anhaftet; aber die Nase schaudert vor der Vorstellung, sich in diese

Quelle des Stankes selbst zu versenken, und ist froh, dass sie mit so verdünnten Proben von dieser Beschaffenheit des „Käses an sich“ davonkommt.

Nach Analogie der Aussendung stofflicher Theilchen an den Geruchssinn wird auch die Ausströmung der Wärme beurtheilt. Das Ding an sich der Flamme oder des glühenden Metalls gilt als heiss, und das Verbrennen der Hand bei der Berührung gilt als hinlänglicher Beweis dieser Annahme. Die Haut fühlt die Zunahme der Wärmeausströmung bei der Annäherung an das heisse Ding und man erklärt sich dies aus der zunehmenden Vertheilungsdichtigkeit der heissen Theilchen auf die Grösse derselben Hautfläche. Das Kind, das diese Zunahme mit der Annäherung noch nicht genügend beachtet, muss erst einmal in die Flamme hineinfassen, um das Feuer scheuen zu lernen. Was beim Riechorgan wegen seiner rückwärts eingezogenen Lage nicht möglich ist, die Versenkung in die dingliche Quelle des ausströmenden Riechstoffes, das wird beim Wärmesinn der Haut wirklich vollzogen und die starke Konzentration des ausströmenden Wärmestoffs in der dinglichen Wärmequelle schmerzlich erfahren. In den ausströmenden Proben des Wärmestoffes nimmt man allerdings nicht mehr die ganze Beschaffenheit des dinglichen Stoffes wahr, wie beim Riechen und Schmecken, sondern nur eine bestimmte Gattung der im Dinge vereinigten Stoffe, aber eine Stoffart, welche das ganze Ding durchdringt, und welche von dem übrigen Stoff des Dinges in unerschöpflicher Stetigkeit producirt zu werden scheint.

Aehnlich wird die Ausströmung des Lichtes aufgefasst, d. h. das Licht gilt gleich der Wärme als eine besondere Art von Stoff, der von dem leuchtenden Dinge producirt und ausgesandt wird. Auch hier wächst die Vertheilungsdichtigkeit der ausgesandten Lichtstofftheilchen mit der Annäherung an die Lichtquelle, und auch hier wird eine zu grosse Dichtigkeit des Lichtstoffs als schmerzhafte Blendung empfunden, welche eine vorübergehende oder dauernde Schädigung des Sehorgans nach sich ziehen kann. Da die lichtempfindlichen Theile des Auges an dessen hinterer Wand liegen, so ist hier ebensowenig wie beim Geruchsorgan eine eigentliche Berührung oder Versenkung des Sehorgans in die Lichtquelle selbst möglich, und die grösste Annäherung an die Vorderwand des Auges muss für die unmögliche Erfahrung Ersatz gewähren. Die Lichtemission ist anscheinend auch von der Seite sichtbar, z. B. wenn die Sonne durch Regenwolken bricht („Wasser zieht“), und diese Erfahrung bestärkt unwillkürlich in dem Glauben an die stoffliche Natur des Lichts. Unter Lichtausstrahlung wird aber zunächst nur die Strahlung eines selbstleuchtenden Körpers und allenfalls noch die Zurückwerfung hellleuchtender Lichtstrahlen durch blanke Spiegelflächen verstanden; dagegen entzieht es sich zunächst dem unwissenschaftlichen Bewusstsein, dass alles Sehen auf der Strahlung zerstreuter Lichtstrahlen beruht.

Wenn die philosophische Spekulation über die Analogien des Sehaktes mit dem Riechakt und dem Wärmegefühl nachdenkt, so pflegt sie einen Versuch mit der Hypothese zu machen, dass von den Dingen nicht nur beständig Oberflächentheile zur Nase und zum

Hautwärmesinn ausströmen, sondern ebenso auch Bilder oder ideale Oberflächenablösungen zum Auge, welche der Seele in demselben Sinne Proben von den Gestalten der Dinge zuführen wie jene andern Ausströmungen Proben von den chemischen Eigenschaften und dem Wärmestoff der Dinge. Diese Hypothese hat übrigens nur in der Philosophie Einfluss gewonnen, nicht für die Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes, für welche sie viel zu künstlich auf Schrauben gestellt ist. Die Gestalt als eine Eigenschaft zu behandeln, welche sich in unendlich vielen, selbstständig existirenden Bildern vom Dinge ablösen und durch den Raum fliegen kann, und welche dabei gar noch in dieser unstofflichen idealen Existenz etwas für den Gesichtssinn Wahrnehmbares sein soll, das heisst entschieden dem gesunden Menschenverstande zu viel zumuthen. Der gesunde Menschenverstand verbleibt im Gegensatz zu solchen die Gestalt in das Organ hineinziehenden Hypothesen gegenüber einfach bei der Auffassung, dass im Gesichtssinn sich das Bewusstsein über die Grenzen des eigenen Körpers hinaus in die reale räumliche Welt erstreckt und ergiesst und die Dinge an sich gleichsam mit idealen Fühlhörnern aus der Ferne umspannt und betastet.

Was endlich den Schall betrifft, so genügt für den gesunden Menschenverstand die Beobachtung, dass der Schall auf jede Entfernung von der Schallquelle gehört wird, in deren Nähe aber am stärksten ist, um die Ueberzeugung festzustellen, dass der Schall als solcher sich durch die Luft fortbewegt, und wenn er stark ist, sogar die Luft erschüttert. Wie der heisse Körper Wärme, wie der leuchtende Körper Licht aussendet, so der tönende Körper Schall. Alle drei gelten als unmittelbare Eigenschaften des Dinges an sich, welches ihre Quelle ist. Auch ein Ton kann intermittirend oder kontinuierlich erklingen, ebenso wie ein Licht intermittirend oder kontinuierlich leuchten kann; beim Schall ist nur das intermittirende Tönen in demselben Maasse praktisch wichtiger, wie es beim Licht das kontinuierliche Leuchten ist. Der enge reflektorische Zusammenhang der thierischen und menschlichen Stimmlaute mit ihren Affekten, Gemüthsbewegungen und Seelenstimmungen führt zu jener engen Association des Schalls mit der Vorstellung der seelischen Innerlichkeit der Dinge überhaupt, welche noch in sehr modernen Lehrbüchern der Aesthetik als eine allgemeine objektive Eigenschaft des Schalls behauptet wird. Indem der Mensch die ganze Natur anthropopathisch auffasst, deutet er auch alle Naturlaute anthropopathisch und glaubt aus denselben ein Stück Seelenleben der Natur zu verstehen. Alles Tönende scheint ihm durch sein Tönen ein Stück seines verborgenen Innenlebens zu offenbaren, und so wird der Schall noch in einem gesteigerten Sinne zu einer Eigenschaft und einem charakteristischen Merkmal des Dinges an sich. Der Schrei eines Menschen oder Thieres gilt aber auch, abgesehen von dem Affekt, den er offenbart, als eine in dem Stimmorgan erzeugte Realität, welche sich gleich dem Licht mit abnehmender Stärke durch den Raum verbreitet; das Ohr, das diesen Schall wahrnimmt, nimmt dadurch eine reale Eigenschaft des schreienden Menschen wahr, die ihm mindestens während der Dauer

seines Schreiens anhaftet. Die Wahrnehmung des Schalles lehrt damit wiederum das Ding an sich von einer neuen Seite kennen.

Alle einseitigen und unvollständigen Wahrnehmungen der Dinge an sich durch die verschiedenen Sinne ergänzen sich zu einer mehrsinnlichen Gesamtwahrnehmung, wie vorher die verschiedenen einseitigen und unvollständigen Wahrnehmungsakte je eines einzelnen Sinnes sich zur einsinnlichen Gesamtwahrnehmung verknüpften. Auch die mehrsinnliche Gesamtwahrnehmung bleibt ebenso unvollständig wie die einsinnliche, nicht nur weil das Kleinste in der Nähe und das Grösste in der Ferne den Sinnen verschlossen bleibt, sondern auch weil die Dinge noch vielerlei andre Eigenschaften besitzen können, für die es uns an Organen fehlt, und von denen wir ebensowenig jemals etwas erfahren wie der Blinde von den Farben. Aber die Anerkennung dieser doppelten Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit unsrer Wahrnehmung vermag doch nicht die Ueberzeugung zu erschüttern, dass alles dasjenige, was wir wahrnehmen, die wirklichen Dinge selbst und ihre Eigenschaften sind, d. h. die Dinge, wie sie an sich, auch abgesehen von unsrer Wahrnehmung, sind, nur dafs sie ausserdem noch mehr sind und manche Einzelheiten, vielleicht auch manche Eigenschaften in sich schliessen, für welche unser Wahrnehmungsvermögen nicht eingerichtet ist. Mag immerhin ein Fixstern, den unser stärkstes Fernrohr uns nur als leuchtenden Punkt zeigt, eine riesige Sonne mit zahllosen dunklen Planeten und Trabanten sein, — das kann doch nicht hindern, dass es wirklich der Stern selbst ist, das Ding an sich des Sternes, was wir sehen, weil die grosse Entfernung das Verschwinden aller Einzelheiten für unsere Wahrnehmung zur Genüge erklärt.

Von der so wahrgenommenen Welt der Dinge an sich besteht nun, wie oben bemerkt, die Ueberzeugung, dass alle Veränderungen in ihr regelmässig und gesetzmässig vorgehen, dass alle Dinge an sich auf einander wirken und dass gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen zur Folge haben. Die Gesetzmässigkeit kann nur gewahrt sein, wenn den veränderlichen Zuständen und Beziehungen der Dinge unveränderliche Daseinskerne (Substanzen) zu Grunde liegen, und die Wandelung der Eigenschaften als eine blosse Veränderung der Beziehungen der Dinge und ihrer Theile unter einander zu verstehen ist. Die Kategorien Ursache und Wirkung, Substanz und Accidens sind dem durch die Erfahrung gebotenen Weltbilde durchaus wesentlich, und sie sind in dem Sinne Bestandtheile desselben, dass sie sich ausschliesslich auf die wahrgenommenen Dinge an sich beziehen. Insofern auch der eigene Körper als Ding an sich aufgefasst wird, gelten diese Kategorien der Kausalität und Substantialität natürlich auch von ihm; insofern das Ich oder die Seele oder der Geist, die in diesem Körper wohnen, von demselben noch unterschieden und als Ding an sich aufgefasst wird, das mit ihm in Wechselwirkung steht, gelten sie auch für dieses. Durch die unbedingte Beharrung der Substanzen und durch die bedingte Beharrung ihrer Accidencien, welche sich wenigstens nicht ohne zureichende Ursache ändern, ist die Stetigkeit der Welt und des Weltlaufs gewährleistet und ihre Unabhängigkeit von der

Unstetigkeit des Wahrnehmungsablaufs sicher gestellt. Diese Stetigkeit der Welt und des Weltlaufs ist ebenso wie die Gesetzmässigkeit des letzteren eine unentbehrliche Bedingung für meine praktische Bethheiligung an demselben.

Der natürliche Mensch zweifelt nicht daran, dass er die Kausalität zwischen den Veränderungen zweier wahrgenommener Dinge, z. B. zwischen dem Würgen und Schlingen der Schlange und dem Erwürgtwerden, Sterben und Verschlungenwerden ihrer Beute, wirklich wahrnimmt. Sind es die Dinge selbst, die in der Wahrnehmung zum Objekt des Wahrnehmens werden, so ist es auch ihr Thun und Leiden selbst, welches in die Wahrnehmung mit eingeht; d. h. die kausalen Beziehungen zwischen den Dingen, oder ihre Wechselwirkung, wird ebensogut wahrgenommen wie die Dinge selbst, vorausgesetzt, dass nicht gerade diese Wechselwirkung im besonderen Falle unter die unwahrnehmbaren Einzelheiten der wahrgenommenen Dinge fällt (z. B. das Wachsen des Grases). Das Thun und Leiden wird unmittelbar am eignen Leibe in seiner kausalen Wechselwirkung mit andern Leibern erfahren, und die wahrgenommenen Vorgänge zwischen zwei andern Individuen werden unwillkürlich nach diesen vorausgegangenen Erfahrungen gedeutet, z. B. die wahrgenommene Prügelei zwischen A und B erscheint als ebenso unmittelbare Erfahrung der Wechselwirkung zwischen beiden, wie die vorausgegangenen Prügeleien zwischen mir und einem Dritten.

Alle Wechselwirkung zwischen Individuen niederer Lebensstufen wird nach Analogie derjenigen zwischen Individuen der eignen Art gedeutet, und alle Kausalität zwischen sogenannten toden Dingen wird nach Analogie derjenigen zwischen lebenden Individuen aufgefasst. Die berechtigte Verlebungigung der unorganischen Natur in dynamischer Hinsicht wird unbedenklich um den Preis einer unberechtigten Individualisierung und Personifikation der toden Dinge erkaufte und festgehalten. Zweifel an der unmittelbaren Wahrnehmung der Kausalität erwachen frühestens dann, wenn die Individualisierung und Personifikation der toden Dinge verloren gegangen ist und mit ihr auch ohne Grund ihre Verlebungigung wieder beseitigt ist; aber auch dann noch pflegt der Glaube an die Wahrnehmung der Kausalität unerschüttert zu bleiben, so lange nicht der Kraftbegriff in Frage gestellt wird. Der gesunde Menschenverstand, der sich von einer ihre Grenzen überschreitenden Naturwissenschaft den Kraftbegriff nicht rauben lässt, hält auch an dem Glauben fest, dass selbst in der organischen Natur die Kausalität der Dinge aufeinander Gegenstand der Wahrnehmung sei.

Der Philosoph, dem seine Frau die Suppe aufthut, zweifelt nicht daran, dass es das Ding an sich seiner Frau sei, welches ihm das Ding an sich der Suppe aufthut, und dadurch das Ding an sich seines Magens sättigt. Der Philosoph, der einen ihn stechenden Floh fängt und knickt, zweifelt nicht daran, dass es das Ding an sich des Flohes sei, welches in das Ding an sich seines Beines gestochen habe, und von dem Ding an sich seiner Hand gefangen und zerdrückt sei. Beide sind überzeugt, dass es kausale Beziehungen zwischen Dingen

an sich sind, welche von ihnen wahrgenommen werden; wenigstens handeln beide so, als ob sie diesen Glauben hätten, auch wenn sie auf dem Katheder, oder in ihren Schriften diesen Glauben verläugnen.

Hier liegt nun der Gedanke nahe, dass auch die Wahrnehmung als eine kausale Einwirkung des Dinges an sich auf den Wahrnehmenden aufgefasst werden müsse. Indessen diese Ansicht liegt nicht in dem unmittelbar gegebenen Weltbilde, und wo sie sich geltend macht, gestaltet sie dasselbe vollständig um. Der Umschwung braucht nicht plötzlich einzutreten, sondern kann sehr allmählich sich vorbereiten, indem die instinktive Ueberzeugung von der unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge an sich selbst mit dem Beharrungsvermögen einer eingewurzelten Gewohnheit fortbesteht, trotzdem dass die theoretische Ueberzeugung von der Wahrnehmung blosser Wirkungen der Dinge an sich mehr und mehr Terrain erobert. Der Widerspruch zwischen beiden Ansichten wird eben noch nicht bemerkt, oder wird auch wohl unwillkürlich der alten Gewohnheit zu Liebe verschleiert, wo er anfängt, sich hervorzudrängen.

Der natürliche Mensch erkennt eine auf ihn gerichtete Kausalität nur da an, wo er sich einer ihm aufgedrungenen Veränderung seines körperlichen Zustandes bewusst wird, also z. B. bei einem Stoss oder Schlag, der ihn umwirft oder erschüttert, oder den getroffenen Körperteil schwellen und mit Blut unterlaufen macht, bei einem scharfen Hieb oder Stich, der in die Weichtheile seines Körpers eindringt und deren Zusammenhang theilweise aufhebt, bei einem Riss, der eine fühlbare und sichtbare Hautabschürfung hervorbringt, bei einer Verbrennung, welche die Haut röthet, in eine Blase umwandelt oder verkohlt, bei einem Dröhnen, das sein Trommelfell zerreisst und das Ohr zum Bluten bringt. In allen diesen Fällen geht eine Wahrnehmung der Wirkung des Dinges auf meinen Körper mit der Wahrnehmung des wirkenden Dinges Hand in Hand; ich glaube also Ursache und Wirkung zugleich oder unmittelbar nach einander wahrzunehmen. Die Erfahrung belehrt darüber, dass die meisten solcher Einwirkungen auf den Körper mit Schmerz verbunden sind; so wird der Schmerz gleichsam zur Wahrnehmung der Wirkung gestempelt, während die gleichzeitigen Tast- und Gesichtswahrnehmungen nach wie vor unmittelbar auf das Ding an sich als die Ursache der schmerz-erzeugenden Wirkung bezogen werden.

Der Schmerz, der in Verbindung mit der Tast- oder Gesichtswahrnehmung einer entsprechenden Ursache, z. B. eines schlagenden Stockes, eines beissenden Thieres u. s. w., auftritt, gilt für sich allein schon als zuverlässiges Merkmal einer stattgehabten Wirkung, auch dann, wenn die Veränderung meines Körpers weder gleichzeitig noch nachträglich durch anderweitige Sinneswahrnehmung konstatiert werden kann. Der Schmerz begründet alsdann die Vermuthung, dass das wahrgenommene Ding thatsächlich Ursache einer Wirkung auf meinen Körper geworden sei, wenn dieselbe auch zu schwach war, um dauernd wahrnehmbare Spuren zu hinterlassen, und zu vorübergehend, um rechtzeitig die Sinne auf die durch sie hervorgerufene Veränderung am Körper richten zu können. In selteneren Fällen kann

es auch die Lust, insbesondere der Uebergang von Unlust in Lust sein, welche die stattgehabte Einwirkung einer fremden Ursache bezeugt, z. B. wenn jemand an einer juckenden Hautstelle gekratzt wird, oder aus einer schmerzhaft gewordenen körperlichen Zwangslage befreit wird, oder wenn eine quälende Begierde (wie der Durst) mit fremder Hülfe zu der sonst unreichbaren Befriedigung geführt wird.

Wo sowohl Schmerz als auch Lust fehlt, da muss eine auf den eigenen Körper gerichtete Wahrnehmung eintreten, um eine Veränderung an demselben zu konstatiren, welche als Wirkung eines Dinges aufgefasst werden muss. So z. B. kann ein Mensch seinen Arm aufheben und in verschiedene Stellungen bringen; diese Veränderungen in meiner Körperhaltung brauchen mir keinerlei Schmerz zu verursachen, und doch werde ich sie als Einwirkung des vor mir stehenden, meinen Arm berührenden Menschen auffassen, weil ich sehe und fühle, dass es seine Kraft ist, welche ohne und gegen meinen Willen die Haltung meines Armes verändert. Nur bei wenigen schmerzlosen Sinneswahrnehmungen ist der Mensch im Stande, begleitende Körperveränderungen zu beobachten; bei keiner kann er ohne genauere wissenschaftliche Forschungen nachweisen, dass die Wahrnehmung selbst durch körperliche Veränderungen in den Sinneswerkzeugen bedingt ist. Begleitende Körperveränderungen bei der Wahrnehmung sind z. B. die Einstellung und Accommodation der Augen, das Schnüffeln der Nase, das Schmalzen der Zunge; aber dieselben gehen zum Theil schon in reflektorische oder willkürliche Reaktionen auf die begonnene Wahrnehmung über. Die Veränderungen, welche beim Sehen in der Netzhaut, beim Hören in dem Cortischen Organ, beim Schmecken in den Schmeckbechern, beim Wärmesinn und Tastsinn in den Nervenendigungen der Epidermis vorgehen, sind auch heute noch mehr oder weniger unbekannt oder hypothetisch und liegen dem Bewusstsein des Laien so fern als möglich. Es ist daher kein Wunder, dass sich das Wahrnehmen um dieselben nicht bekümmert, und dass der natürliche Mensch es bei dem Wahrnehmen nicht mit den Wirkungen der Dinge, sondern mit den Dingen selbst, als den Ursachen der die Wahrnehmung etwa begleitenden Wirkungen, zu thun zu haben glaubt.

Eine gewisse Verschiedenheit besteht dabei zwischen den räumlichen Sinneswahrnehmungen (Gesicht und Tastsinn) einerseits und den nichträumlichen Sinneswahrnehmungen andererseits (z. B. Geruch, Gehör). Bei den ersteren meint das Bewusstsein, die Dinge an sich selbst in ihrer einheitlichen Totalität zu umspannen und zu ergreifen, bei den letzteren dagegen nur kleinste Theilchen der Dinge, welche von diesen als Proben ihrer durchgängigen Beschaffenheit zu den Sinnen ausgesandt sind. Bei den ersteren scheinen die Dinge ganz passiv zu sein und scheint alle Aktivität auf Seiten der Wahrnehmung zu liegen; bei den letzteren sind die Dinge insoweit aktiv, als sie ihre Proben aussenden und dadurch erst den Sinnen Gelegenheit zur Wahrnehmung ihrer Beschaffenheit geben. Dem Besehen und Betasten hält das Ding einfach still; höchstens gilt die Undurchdringlichkeit der undurchsichtigen Dinge für den Blick und die Undurch-

dringlichkeit der festen Körper für die tastende Hand als ein passiver Widerstand gegen den aktiven Durchdringungsversuch des Wahrnehmenden. Die Emission der Riechstoffe, des Wärmestoffs, des Lichtstoffs und des Schalles wird dagegen als eine Thätigkeit der Dinge aufgefasst, die nothwendig unter der Kategorie der Kausalität begriffen wird; dass die wahrnehmbaren Proben der Dinge in das Wahrnehmungsbereich der Dinge gerathen, ist eine Wirkung des Dinges und seiner Emissionsthätigkeit. Aber auch hier gilt das Ding sammt seiner Thätigkeit noch keineswegs als Ursache der Wahrnehmung selbst, sondern nur als Ursache der Ortsveränderung der wahrnehmbaren Stofftheilchen, durch welche erst der Eintritt der Wahrnehmung ermöglicht wird. Bei der Wahrnehmung selbst ist auch in diesem Falle die Summe der wahrgenommenen Stofftheilchen, welche das Organ berühren, völlig passiv, und allein der Wahrnehmende aktiv. Das Blumenbeet, welches seinen Duft zu meiner Nase aussendet, thut nichts andres als die Hand, welche den Bissen in den Mund schiebt; beide Arten der Ortsveränderung gehören noch nicht zur Geruchs- oder Geschmacks-Wahrnehmung selbst, sondern zu den Vorbereitungen, durch welche die Bedingungen ihrer Möglichkeit herbeigeführt werden. Wie wir es vorher mit einer Kausalität der Dinge zu thun hatten, welche die Sinnes-Wahrnehmung begleitet und neben derselben herläuft, so jetzt mit einer Kausalität, welche dem Eintritt der Wahrnehmung vorhergeht.

Der Wahrnehmungsakt selbst in seiner Beziehung auf diejenigen Seiten, Theile oder Eigenschaften des Dinges, welche durch ihn zum Bewusstsein gebracht werden, gilt demnach dem naiven Realisten als eine Thätigkeit bloss des Wahrnehmenden, bei welcher das Wahrgenommene kausalitätslos still hält. Wie neben dem Dinge auch seine Kausalität auf den Körper des Wahrnehmenden zum Objekt der Wahrnehmung werden kann, so kann neben dem Dinge auch seine Kausalität auf andre Dinge oder auf die Körper dritter Personen zum Gegenstande der Wahrnehmung werden, wenn z. B. das Ding in Bewegung ist und auf ein anderes stösst. Aber in diesem Falle einer Kausalität des Dinges auf andre Dinge kann noch weniger wie in dem Falle einer Kausalität des Dinges auf den Körper des Wahrnehmenden davon die Rede sein, dass die Kausalität des Dinges anstatt des Dinges und das Ding nur durch seine Kausalität wahrgenommen werde. Das bewegte stossende Ding verhält sich in Bezug auf die es erfassende Gesichtswahrnehmung ganz ebenso passiv wie das ruhende Ding; seine Aktivität richtet sich auf das ebenfalls wahrgenommene Ding, das gestossen wird, aber nicht auf die Wahrnehmung, welche sich bei diesem Vorgang als unbetheiligter Zuschauer verhält. In's Gedränge geräth diese Ueberzeugung frühestens da, wo die Hypothese von der Emission der Objektbilder nach dem Gesichtorgan auftritt; alsdann muss das durch den Tastsinn und Geschmack wahrgenommene Ding an sich in demselben Sinne als Ursache der ausgesandten Bilder seiner selbst gelten, wie nach der gewöhnlichen Annahme das durch den Gesichtssinn wahrgenommene Ding an sich als Ursache der ausgesandten Düfte und Wärmestofftheilchen

gilt. Immer aber wird daran festgehalten, dass es nicht Wirkungen der Dinge auf die Sinnesorgane, sondern die Dinge selbst (sei es im Ganzen, sei es durch ausgesandte Stoffproben oder Gestaltproben) sind, was wahrgenommen wird.

Hiermit wäre etwa der Standpunkt beschrieben, auf welchem jedes unphilosophische Bewusstsein sich bewegt, und welchen jeder Philosoph als den ihm gegebenen Erfahrungskreis und Inhalt des eignen Bewusstseins vorfindet, wenn er anfängt, über das Verhältniss des Erkennens zu den Dingen nachzudenken. Die Hauptsätze dieses naiven Realismus lassen sich dahin formuliren: 1) Was wahrgenommen wird, sind die Dinge selbst, also nicht etwa bloss ihre Wirkungen und noch weniger bloss Erzeugnisse der Einbildungskraft. 2) Was an den Dingen wahrgenommen wird, ist wirklich so an den Dingen, wie es wahrgenommen wird, was nicht ausschliesst, das noch manches an den Dingen ist, was nicht wahrgenommen wird. 3) Was aufeinanderwirkt, sind die Dinge selbst, und diese Kausalität der Dinge ist selbst auch Gegenstand der Wahrnehmung. 4) Die Dinge sind so, wie sie wahrgenommen werden, auch dann, wenn sie eben nicht wahrgenommen werden, es sei denn, dass inzwischen durch eine zureichende Ursache eine Veränderung mit ihnen vorgehe; die Wahrnehmung zeigt uns demnach die Dinge, wie sie, auch abgesehen von aller Wahrnehmung, oder an sich, sind, d. h. die wahrgenommenen Dinge sind die Dinge an sich. 5) Indem von allen Wahrnehmenden die Dinge an sich wahrgenommen werden, sind die Objekte der Wahrnehmungen für alle Wahrnehmenden ein und dieselben; diese eine und einzige Welt der Dinge an sich bildet demnach als gemeinsames Wahrnehmungsobjekt auch das Bindeglied, die kausale Vermittelung und das Hilfsmittel der Verständigung für die Gedanken und Bestrebungen der verschiedenen Bewusstseinssubjekte.

Es ist nicht schwer zu bemerken, dass diese naiv-realistische Weltansicht mit Widersprüchen behaftet ist und deshalb einer Berichtigung bedarf. Es ist aber nicht ebenso leicht, sich bei der philosophischen Bearbeitung des vorgefundenen Erfahrungskomplexes von dem Beharrungsvermögen der gewohnten Anschauungen und von der Macht der instinktiven Vorurtheile frei zu machen. Während man mit diesen Mächten auf einem oder einigen Punkten kritisch ringt, übersieht man gar zu leicht, dass man mit Voraussetzungen argumentirt hat, welche aus eben diesem Anschauungskreise entlehnt sind und deshalb nicht mehr Berechtigung haben als die bekämpften. Es ist deshalb nichts gewöhnlicher als der partielle Rückfall der kritischen Philosophen in den naiven Realismus, und am auffälligsten wird dieser Rückfall da, wo die praktische Unbrauchbarkeit einer als Ersatz dargebotenen Weltansicht dadurch verschleiert wird, dass die principiell aufgehobenen Voraussetzungen des naiven Realismus praktisch als noch zu Recht bestehend behandelt werden.

Die Weltanschauung der Thiere und Menschen hat keineswegs den Zweck, theoretische Erkenntniss zu liefern, sondern allein und ausschliesslich die Aufgabe, eine praktische Orientirung in der Welt und eine praktische Betheiligung an ihren Aufgaben zu ermöglichen. Wie

der naive Realismus ganz aus der praktischen Anpassung des Denkens und Vorstellens an die Aufgaben und zwingenden Forderungen des Lebens hervorgegangen ist, so trägt er auch nur diesen Rücksicht, aber nicht den philosophischen Ansprüchen einer theoretischen Widerspruchslosigkeit. Nur solche Widersprüche könnten sich bemerklich machen, welche in Bezug auf das praktische Leben zu absurden Konsequenzen führten; gerade solche aber sind nicht in ihm vorhanden und können nicht in ihm vorhanden sein, wenn er aus dem Accommodationsprocess des Denkens an die Forderungen des Lebens entstanden ist, weil solche Widersprüche in diesem Anpassungsprocess schon bei ihrem etwaigen ersten Auftreten sich von selbst hätten wieder ausscheiden müssen. Dagegen sind theoretische Widersprüche in dem naiven Realismus für seinen Zweck gleichgültig, soweit sie praktisch keine Störung herbeiführen; ja sogar sie können vor dem Erwachen der erkenntnistheoretischen Reflexion gar nicht bemerkt werden, weil jeder Anlass zur Hinwendung der Aufmerksamkeit fehlt. Es ist somit kein Wunder, dass diese Weltansicht, welche sich seit Jahrtausenden durch alle Geschlechter bewährt hat, und in jedem Menschen während seiner Kindheit und Jugend sich neu bewährt, so fest eingewurzelt ist, dass die ganze Energie des philosophischen Denkens erforderlich ist, um sich selbst nach ihrer theoretischen Ueberwindung gegen theilweise Rückfälle in dieselbe zu wehren.

Es kommt noch hinzu, dass dieselbe vor jeder andern, auch vor den theoretisch besser begründeten Ansichten den Vorzug überlegener Einfachheit besitzt und sich deshalb für den praktischen Gebrauch als Mittel zur Vereinfachung und Abkürzung des Denkens oder als konventionelle Abbréviatur selbst da noch empfiehlt, wo sie theoretisch durch eine vollkommenerere ersetzt ist. Es ist das ähnlich, wie wenn wir der Einfachheit halber fortfahren zu sagen: „die Sonne geht auf“, obwohl wir wissen, dass die Sonne stillsteht und die Erde sich dreht. Eine solche praktische Verwendung des theoretisch überwundenen naiven Realismus als Denkabbréviatur hat auch gar keine Bedenken gegen sich, sobald sie nur mit vollem Bewusstsein geübt wird; denn dann steht dem Denken jederzeit die Kontrolle der abgekürzten Gedankenformulirung zu Gebote und die Rückübersetzung derselben in eine umständlichere, aber wahrheitsgemässe Fassung. Dagegen muss diese praktische Verwendung der fraglichen Denkabbréviatur theoretisch die heillosenste Verwirrung anrichten, wenn sie ohne das völlig klare Bewusstsein ihrer Unwahrheit und surrogativen Bedeutung vollzogen wird, weil dann die Geistesfreiheit gegen das eigne Denken fehlt, und die Täuschung entstehen muss, als bewegte man sich noch auf dem Boden einer kritisch geprüften und bewährten Weltansicht, während das Gegentheil der Fall ist.

Da thatsächlich alle Philosophen bei ihren praktischen Denkoperationen der Einfachheit und Bequemlichkeit halber sich der ihnen von jung auf gewohnten naiv-realistischen Weltansicht als Denkabbréviatur bedienen, da aber die wenigsten sich dieser Thatsache bewusst sind, so kann man sich ungefähr denken, mit welchen Schwierigkeiten die wissenschaftliche Erkenntnistheorie bisher zu kämpfen ge-

habt hat. Die wahrhaft babylonische Sprachverwirrung, welche auf diesem Gebiete herrscht, und die anscheinend unüberwindliche Schwierigkeit der Verständigung der Streitenden über erkenntnistheoretische Principien wird mit einem Schlage erklärlich, wenn man den unvermeidlichen Einfluss der angeführten Thatsache in Erwägung zieht, und es ist dann nur zu verwundern, dass die Konfusion nicht noch grösser ist. Deshalb ist es auch unentbehrlich, die Grundlegung der Erkenntnistheorie mit der Darstellung der gewöhnlichen Ansicht zu beginnen, um an jedem Punkte der weiteren Untersuchung das deutliche Bild derselben zum Vergleich gegenwärtig zu haben. Andererseits wird durch die Einsicht in den letzten Grund der bisherigen Verwirrung und Verständigungsschwierigkeiten die begründete Hoffnung erweckt, dass es nunmehr besser gelingen werde, eine Verständigung anzubahnen.

2. Die Unhaltbarkeit des naiven Realismus.

a) Die physikalische Widerlegung des naiven Realismus.

Der naive Realismus war von der Voraussetzung ausgegangen, dass es überall Stoffe, nicht Kräfte sind, welche durch unmittelbare Berührung mit dem Sinnesorgan in ihrer besonderen Beschaffenheit wahrgenommen werden, und dass die wahrzunehmenden Stoffe von den Dingen zu den Sinnen probeweise verschickt werden, wenn die Dinge selbst von den Sinnen räumlich getrennt bleiben. Diese Ansicht ist physikalisch unhaltbar und erleidet eine vollständige Umwandlung in ihr Gegentheil, indem die Physik allen Stoff in Systeme von Kräften, alle scheinbare stoffliche Berührung in dynamische Fernwirkung, und alle vermeintliche Emission von unwägbaren Stoffen in eine Fortpflanzung von Wellenbewegungen der Kraftpunkte auflöst.

Diese Umwandlung beginnt bei der Lehre vom Schall, weil hier die Wellenschwingungen sich im grössten Medium fortpflanzen und am leichtesten dem Auge sichtbar zu machen sind. Der Physiker findet bei seiner Analyse der äusseren Vorgänge, welche den Schall im Ohre entstehen lassen, nichts, was mit der Schallempfindung irgend welche Aehnlichkeit hätte, sondern nur wellenförmige Bewegungen in elastischen festen Körpern oder Gasen. Er gelangt dadurch zu der Ueberzeugung, dass es nur diese Bewegungsform ist, welche sich von der Tonquelle zum Ohre fortpflanzt, aber nicht ein schon fertiger Schall, und dass der Schall erst eine Wirkung ist, welche das Anschlagen der Luftwellen im Ohre hervorruft.

Den zweiten Stoss erhielt der naive Realismus von seiten der Naturwissenschaft durch die Klarlegung der dioptrischen und katoptrischen Gesetze, da diese selbst auf dem Boden der Emissionstheorie zur Umstossung der naiv-realistischen Ansichten über das Sehen genögte. Denn die Optik lehrte, dass weder etwas vom Auge zu den Dingen ausstrahlt, noch auch fertige Bilder von den Dingen zum Auge hinfliegen, sondern dass nur die gesetzmässig zurückgeworfenen und

zerstreuten Strahlen des auffallenden Lichtes von den beleuchteten Dingen zum Auge hin geleitet werden, und dass ohne eine besondere Einrichtung des Auges gar kein Bild des Dinges, sondern nur eine Unterscheidung von hell und dunkel zu Stande kommen würde. Die Optik zeigte also bereits auf dem Boden der Emissionstheorie, dass die Dinge durch ihr reflektirtes Licht zwar auf das Sehorgan eine Einwirkung oder einen Reiz ausüben, dass aber die Anordnung dieser Reize zu einem dem Dinge ähnlichen Bilde nur durch eine besondere physiologische Einrichtung des Organs herbeigeführt werden kann. Damit war die Annahme beseitigt, dass das Sehen das Ding selbst, sei es in seiner Einheit und Ganzheit, sei es in verschickten Gestaltproben, wahrnehme, und festgestellt, dass das Sehen nur Reize oder Wirkungen wahrnehmen könne, die vom Dinge als ihrer Ursache ausgehen.

Aber noch immer konnte sich die Vorstellung behaupten, dass, wenn auch nicht die Gestalt des Dinges, so doch das von ihm ausgestrahlte oder reflektirte Licht selbst wahrgenommen werde, in dem Sinne, dass dieser ins Auge eindringende physikalische Lichtstoff identisch sei mit dem wahrgenommenen Licht. Die Aufrechterhaltung dieser Ansicht wurde sehr schwierig schon gegenüber der Brechung des weissen Lichtstrahls in unendlich viele Strahlen von unendlich verschiedener Brechbarkeit und Fortpflanzungsgeschwindigkeit, welche vom Auge als verschiedenfarbiges Licht mit unendlich vielen Abstufungen wahrgenommen werden; denn entweder war nun das scheinbar einfache Licht etwas unendlich zusammengesetztes (Newton), oder die Farbe musste aus der physikalischen Welt der Dinge an sich gestrichen und auf eine bloss subjektive Erscheinung zurückgeführt werden (Goethe). In beiden Fällen ging die vorausgesetzte Identität des physikalischen und des wahrgenommenen Lichtes in die Brüche. Aber die Entscheidung wurde erst durch die Bekanntschaft mit den Erscheinungen der Polarisation und Interferenz des Lichts herbeigeführt, welche den Sieg der Undulationstheorie über die Emissionstheorie sicherte. Nun war die physikalische Ursache der Lichterscheinungen ebenso wie diejenige der Schallerscheinungen als eine wellenförmige Bewegung festgestellt, welche auf bestimmte Schwingungsebenen beschränkt (polarisirt) werden konnte, und deren Wellenberge und Wellenthäler sich beim Zusammentreffen gegenseitig auslöschen mussten. Damit war jeder Gedanke an eine Aehnlichkeit des physikalischen Lichtstrahls und der Lichtempfindung beseitigt, und das von den Dingen ausgesandte physikalische Licht als ein der Wahrnehmung durchaus heterogener Reiz erkannt, der selbst wieder nur Wirkung des Dinges und seines Reflexionsvermögens ist.

Die Undulationstheorie erstreckte sich zunächst weiter auf die Wärme, indem Licht und Wärme als identische Schwingungsformen erkannt wurden, die nur durch die Schwingungsgeschwindigkeit (also auch Wellenlänge und Brechbarkeit) verschieden sind. Wenn die Hautnerven meiner Hand die Wärmestrahlung der Sonne oder eines Feuers empfinden, so ist es nun nicht mehr ein Wärmestoff, den ich

als das, was er ist, wahrnehme, sondern es sind Aetherschwingungen, welche meine Haut durchdringen und in einer uns noch unbekanntem Weise auf ihre Nervenendigungen als Reiz wirken. Und wenn ich meine Hand an den warmen Ofen lege, so ist es auch bei dieser Wärmeleitung doch wiederum der die Körpermoleküle umgebende Aether, welche den Schwingungszustand von einem Moleküle auf das benachbarte, von der Oberfläche des Ofens auf die Oberfläche der Hand überträgt.

Das Gleiche gilt für elektrische Entladungen, deren Erschütterung ich fühle, oder für chemische Agentien in flüssigem oder gasförmigem Aggregatzustand, welche die Schmeckbecher meiner Zunge oder die Nervenendigungen meiner Riechmuskeln umspülen. Sofern ein Stoff geschmeckt oder gerochen werden soll, muss er sich als chemisch differenter Stoff zu den Organoberflächen verhalten und eine chemische Einwirkung auf sie ausüben; diese aber charakterisirt sich unter dem Gesichtspunkte der Undulationstheorie allemal als eine Veränderung des bestehenden Schwingungszustandes der Organmoleküle durch den anderartigen Schwingungszustand der herangebrachten Stoffmoleküle vermittelt der Bewegungsübertragung des beide umgebenden Aethers, und in Folge dessen als eine Lageveränderung und Gruppierungsveränderung der oberflächlichen Molekülschichten im Sinne einer chemischen Zersetzung und anderweitigen Verbindung. In allen diesen Fällen kommt nicht unmittelbar die Beschaffenheit oder der Bewegungszustand des physikalischen Reizes zur Wahrnehmung, sondern diese muss schlechterdings vermittelt sein durch die Veränderung in der organischen Materie des Sinnesorgans selbst, die ihre Wirkung ist. In allen diesen Fällen vollzieht sich ferner die Kausalität des Reizes auf das Organ nicht durch unmittelbare Berührung von Stoff zu Stoff, sondern durch dynamische Einwirkung, nämlich durch eine dynamische Beeinflussung des vorhandenen molekularen Bewegungszustandes in molekularen Abständen. Wir haben es also letzten Endes bei jedem Organreiz mit einer *actio in distans* zu thun, wenn auch der das Organ unmittelbar treffende Reiz nur eine Distanz von molekularen Entfernungen überspringt.

Dies gilt auch für denjenigen Sinn, welcher nach naiv-realistischer Ansicht am sichersten das Vorrecht unmittelbarer stofflicher Berührung zu geniessen wähnt, für den Tastsinn. Ob die konstituierenden Elemente der Materie wirklich ihrem Wesen nach undurchdringlich sind oder nicht, ist eine heute noch schwebende Streitfrage; so viel ist physikalisch sicher, dass das, was uns als Undurchdringlichkeit der Materie erscheint, nicht ein passiver Widerstand des toten Stoffes, sondern ein aktiver Widerstand abstossender Kräfte ist, welcher bei der Annäherung auf sehr kleine Entfernungen sehr rasch wächst und auf gewisse kleinste Entfernungen jeder uns bekannten Offensivkraft überlegen wird. Wenn ich also mit den Fingern ein Stück Holz umspanne und dessen Festigkeit als Widerstand an seinen Grenzen fühle, so fühle ich keineswegs das Stück Holz selbst, sondern nur die von seinen Oberflächenmolekülen ausgehenden dynamischen Replusivwirkungen. Bei der bekannten Relativität aller Raumverhältnisse fällt

es gar nicht in's Gewicht, dass mir der Abstand, auf welchen diese Abstossung sich als Undurchdringlichkeit geltend macht, im Verhältniss zu meiner Körpergrösse und der Grösse meiner tastenden Hand äusserst klein vorkommt; ich weiss ja doch, dass noch ganze Welten von Atomgebilden in demselben Platz haben. Entscheidend ist nur die physikalische Feststellung, dass eine stoffliche Berührung ausgeschlossen ist, dass mit keinem Sinne jemals die Dinge selbst, sondern immer nur ihre Wirkungen in grösserer oder geringerer Entfernung von den Dingen wahrgenommen werden können, und dass die Eigenschaften der Dinge selbst, durch welche sie ihre Reizwirkungen auf die Organe ausüben, ebenso wenig wie die Bewegungen des etwaigen übertragenden Mediums zwischen beiden mit dem Inhalt der bewussten Wahrnehmungen irgend welche Aehnlichkeit haben. Auch die Tastempfindungen der Härte und Weichheit, der Glätte und Rauheit haben keine Aehnlichkeit mit den Eigenschaften der Dinge, welche durch dieselben erschlossen werden; denn die letzteren werden als Unterschiede der Kohäsionskraft und der Oberflächengestalt vorgestellt, während die ersteren anscheinend einfache Empfindungen mit mehr oder minder starkem Lust- und Unlust-Zusatz sind.

Durch die Molekulartheorie der Materie verlor auch die Eigenschaft der Ausdehnung ihre bisherige Bedeutung, so dass die Uebereinstimmung zwischen der wahrgenommenen Ausdehnung und der entsprechenden Eigenschaft des Dinges aufhörte. Die anscheinend solide Masse des betasteten Würfels, welche nach naiv-realistischer Anschauung den eingenommenen Raum kontinuierlich erfüllt, musste sich in erster Reihe eine Durchsetzung mit Poren und Zwischenräumen gefallen lassen, wobei aber das schwammartige Gerüst des Dinges noch eine kontinuierlich zusammenhängende Masse bildete. Von der Anerkennung der Porosität als einer allgemeinen Eigenschaft der Körper ging dann die Physik in zweiter Reihe fort zu einer Zerlegung aller Körper in Moleküle, deren Gestalt und relative Grösse von der chemischen Qualität des Stoffes abhing; dadurch wurde die Kontinuität der ausgedehnten Masse in eine Menge ausgedehnte Körperchen aufgelöst, die nur in den sie verbindenden Kräften ihren Zusammenhalt besaßen. In dritter Reihe stellte sich ferner heraus, dass jedes dieser Moleküle in vielseitig schwingender Bewegung befindlich sei, und dass zwischen den chemisch differenten Körpermolekülen sehr grosse Zwischenräume angenommen werden mussten, um für die Imponderabilien, d. h. für die verschiedenen Bewegungsformen des intermolekularen Aethers Platz zu schaffen. Die Ausdehnung der Moleküle schrumpfte gegen die Abstände derselben von einander nun dermassen zusammen, dass die anscheinend solide Masse in ihrer molekularen Anordnung nunmehr ein Analogon der makrokosmischen Sonnen- und Fixsternsysteme darbot. In vierter Reihe wiederholte sich alsdann dasselbe Verhältniss innerhalb jedes chemischen Moleküles, als man zu der Einsicht gelangte, dass jedes zusammengesetzte chemische Molekül aus den Molekülen chemischer Elemente, und dass alle die verschiedenen chemischen Element-Moleküle aus verschiedenartigen Verbindungen gleicher Körperatome mit dazwischengelagerten

Aetheratomen bestehen müssten. Die Ausdehnung der Uratome schrumpfte nunmehr im Vergleich zu der Ausdehnung der betasteten Dinge zu so minimaler Winzigkeit zusammen, dass sie der Vorstellung zu entschwinden drohte. In fünfter Reihe erhielt aber der Begriff der Ausdehnung den Todesstoss durch die Forderung der mathematischen Physiker und Naturphilosophen, dass die Uratome absolut ausdehnungslos und punktuell, also schlechthin unstofflich als reine mathematische Punkte und Centra von Kraftsphären gedacht werden müssten.

Ausgedehnt ist danach nur noch die Kraftwirkung, aber nicht das Kraftwesen. Was an den Dingen als Continuität erscheint, ist reine Discontinuität der Kraftcentra; was als solider, massiger Stoff erscheint, ist ein völlig stoffloses System von Kräften; was als ein durch das Ding erfüllter Raum erscheint, ist nur die räumliche Umgrenzung gewisser Kraftkombinationen und Kraftäusserungsformen; was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und seinen bestimmten Kraftäusserungsformen okkupirte, beziehungsweise gesetzte und producirte Raum. Somit hört die Ausdehnung ebenso wie die Undurchdringlichkeit auf, eine Eigenschaft der Dinge selbst zu sein, und wird zu einem Ergebniss ihrer Wirkungen oder Kraftäusserungen.

Dagegen hat die Physik bisher die Raumzeitlichkeit der Dinge an sich nicht angezweifelt. Jedes Kraftcentrum muss eine bestimmte Lage im Verhältniss zu allen andern, oder einen Ort haben, und die Art seiner Ortsveränderung im Verhältniss zu allen andern muss ebenfalls bestimmt sein. Ort und Ortsveränderung sind zunächst räumliche Bestimmungen; da aber jede Lagenbestimmung im System nur für einen bestimmten Zeitpunkt gilt, und jede Ortsveränderung oder Bewegung den Begriff der Geschwindigkeit in sich schliesst, so sind sie ebensowohl zeitliche Bestimmungen. Wie die Ruhe nur ein Specialfall der Bewegung, so ist der Ort oder die Lage in einem bestimmten Zeitpunkt nur ein Specialfall der gesetzmässigen Bewegung, welche die Orte zu allen Zeitpunkten bestimmt. Die Wirkungen, welche ein Ding oder Atomsystem auf die Sinne ausübt, hängen demnach ab von dem Integral der Bewegungen aller in ihm enthaltenen Atomkräfte, in welches natürlich auch die bestimmte Zahl dieser Atomkräfte schon mit Berücksichtigung gefunden hat.

Es entsteht nun hier die Frage, woher es kommt, dass die Physik vor der Raumzeitlichkeit der Atombewegungen Halt macht und noch nicht dazu fortgeschritten ist, diese auch noch kritisch zu beleuchten. Zur Beantwortung dieser Frage hat man sich zu vergegenwärtigen, dass die Physik ihren Ausgangspunkt von dem im Bewusstsein vorgefundenen naiven Realismus genommen hat, und durch die physikalische Unhaltbarkeit seiner Ansichten Schritt vor Schritt zur Aufgabe seiner Positionen gedrängt ist. Genetisch betrachtet ist die physikalische Ueberzeugung von der Raumzeitlichkeit der Atomkraftäusserungen weiter nichts als ein stehen gebliebener Rest des naiven Realismus, und dieser Ueberzeugungsrest erscheint um so zuversichtlicher, je mehr sich in ihn die ganze instinktive

Ueberzeugungskraft des naiven Realismus geflüchtet und zusammengedrängt hat. Ein physikalisches Bedürfniss zur Berichtigung dieser Ansicht ist bisher nirgends hervorgetreten; der physikalische Zweifel am naiven Realismus ist aber immer nur insoweit hervorgetreten, als eine physikalische Nöthigung zur Berichtigung der naiv-realistischen Ansichten sich hervordrängte.

Die Physik kann daher aus sich selbst gar keinen Grund schöpfen, in der Kritik noch weiter zu gehen. Nur insofern die Physik in Wechselwirkung mit der Physiologie und Psychologie steht und ihr die weiterhin zu erörternden Bedenken gegen die Raumzeitlichkeit der Dinge an sich von diesen beiden entgegengebracht werden, kann sie in die Lage versetzt werden, sich zu prüfen, ob denn dieser naiv-realistische Ueberzeugungsrest in ihrer Weltanschauung auch eine Begründung habe. Bei dieser Prüfung stellt sich dann heraus, dass die Raumzeitlichkeit der Atombewegungen von der Physik als Vorbedingung ihrer eigenen Möglichkeit im Interesse der Selbsterhaltung festgehalten werden muss. Gäbe die Physik die Raumzeitlichkeit der Atombewegungen auf, so gäbe sie sich selbst auf, so müsste sie vom Schauplatz der Wissenschaft abtreten, auf dem nun nichts mehr für sie zu thun übrig bliebe.

Die Physik wird einräumen müssen, dass die Ueberzeugungskraft des naiven Realismus keine wissenschaftliche Legitimation mehr für die Raumzeitlichkeit der Dinge beibringen kann, nachdem sie selbst seinen Fundamentalsatz von der unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge an sich umgestossen hat und durch die entgegengesetzte Ansicht einer bloss mittelbaren Wahrnehmung der Dinge durch Rückschlüsse aus ihren dynamischen Wirkungen ersetzt hat. Aber die Physik wird an der Raumzeitlichkeit der Atombewegungen als an einer ihr unentbehrlichen Hypothese festhalten müssen, mit deren Hülfe sie die ganze Welt physikalisch erklären kann, ohne welche aber jede Möglichkeit irgendwelchen physikalischen Erklärungsversuches überhaupt abgeschnitten ist.

Die Physik wird weiterhin zugeben müssen, dass durch die Reduktion der ursprünglichen naiv-realistischen Ueberzeugung von der Raumzeitlichkeit der Dinge an sich auf den Werth einer blossen Hypothese die Möglichkeit eröffnet ist, das diese Hypothese und mit ihr die ganze physikalische Wissenschaft eine einzige grosse Illusion sei. Aber die Physik wird nichts destoweniger fortfahren, eine Hypothese, welche ihr und durch sie der Menschheit schon so gute Dienste geleistet hat, zu benutzen, und aus ihrer Bewährung den Glauben an ihre Wahrheit zu schöpfen. Sie wird sich auch den andern Glauben nicht rauben lassen, dass selbst für den unwahrscheinlichen Fall des künftigen Ersatzes dieser Hypothese durch eine bessere die auf ihr erbauten Erklärungen nicht ganz verloren sein werden, sondern sich *mutatis mutandis* auf die neue bessere Hypothese werden irgendwie umdeuten lassen.

Sie wird endlich bereitwillig zugeben, dass das Aufschliessen neuer physikalischer Erfahrungsgebiete eine Erweiterung und Vervollständigung, und damit auch Berichtigung unserer bisherigen Hypothesen

über die Räumlichkeit der Dinge an sich bringen könne, etwa in dem Sinne, dass die rein mathematischen Spekulationen über die Möglichkeit einer vierten Raumdimension eine empirische Bestätigung erhielten. Aber sie wird es ablehnen müssen, in ihrer Hypothese der Räumlichkeit der Dinge an sich über diejenigen Bestimmungen hinauszugehen, welche durch das Erklärungsbedürfniss der physikalischen Erscheinungen thatsächlich gefordert sind, und wird die Zumuthung als unwissenschaftlich zurückweisen, blossen mathematischen Möglichkeiten zu Liebe eine Komplikation in ihren Hypothesen anzubringen über die einfachste Form hinaus, in welcher sie dem physikalischen Erklärungsbedürfniss genügen.

Wenn aber der Physik von Seiten einer idealistischen Erkenntnistheorie zugemuthet wird, die Raumzeitlichkeit als eine ausschliesslich subjektive Anschauungsform ohne transsubjektive (oder erkenntnistheoretisch-transcendente) Geltung anzuerkennen, also auch die Raumzeitlichkeit der Atombewegungen als eine bloss subjektive Vorstellung zu nehmen, so wird sie die Tragweite dieser Zumuthung entweder gar nicht verstehen, oder aber dieselbe entrüstet zurückweisen müssen. Alle Naturforscher, welche die ausschliessliche Subjektivität der Raumzeitlichkeit nominell anerkennen, wissen nicht, was sie thun; denn sonst hätten sie von demselben Augenblick an aufhören müssen, Naturforscher zu sein, und insofern sie fortgefahren haben, durch Atombewegungen die Naturerscheinungen erklären zu wollen, haben sie thatsächlich ihren nominellen Idealismus desavouirt. Wer das Gegenteil behaupten und etwa sagen wollte, dass er mit bloss subjektiven, nur von ihm vorgestellten Atomen und Atompunkten irgend etwas, gleichviel ob objektiv reale Naturerscheinungen oder seine subjektive Erscheinungswelt habe erklären wollen, der wüsste nicht mehr, was er sagte.

Die Vorstellungen eines Physikers von Atomen und Atombewegungen werden niemals eine Licht- oder Wärmeerscheinung hervorbringen, sondern nur wirklich existirende Atome und reale Ortsveränderungen derselben können dies, wenn die physikalische Erklärung von Licht und Wärme richtig ist. Die physikalischen Erklärungsversuche mit Atombegriffen und Bewegungsanschauungen fortsetzen zu wollen, könnte nur dem Insassen eines Irrenhauses in den Sinn kommen. Ein Naturforscher dagegen, der im Besitz geistiger Gesundheit ist, steht, wenn ihm die bloss subjektive Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus anderweitigen Gründen zur Gewissheit geworden ist, nur noch vor der Alternative, entweder seine physikalischen Forschungen als auf einer illusorischen Grundhypothese beruhend aufzugeben, oder dieselben trotz der Ueberzeugung von der Irrthümlichkeit dieser Hypothese doch in dem Sinne fortzusetzen, als ob die Hypothese wahr wäre, nämlich in der Hoffnung, dadurch vorbereitendes Material zusammenzutragen, dessen eigentlicher Sinn ihm zwar unklar bleibt, das aber auf Grund einer künftigen besseren Hypothese umgedeutet und dadurch indirekt verwerthet werden kann.

Bei der letzteren Entscheidung zum Weiterforschen auf Grund einer als unrichtig erkannten aber provisorisch festgehaltenen Hypothese ist jedoch die Voraussetzung festgehalten, dass es nicht nur

Dinge an sich giebt, sondern dass sie auch auf andre und auf unsre Sinne wirken. Ein transcenderaler Idealismus, welcher das Ding an sich leugnet, oder was praktisch dasselbe ist, es zu einem bloss negativen Grenzbegriff oder einer rein subjektiven Kategorie verflüchtigt, oder welcher zwar das Ding an sich als positives, wenngleich unbekanntes X stehen lässt, aber ihm die transcendente Kausalität auf andre Dinge und auf den Wahrnehmenden abspricht, ein solcher transcenderaler Idealismus hebt die Möglichkeit irgendwelcher andern physikalischen Hypothese zum Ersatz der Raumzeitlichkeit der Atomkomplexe schlechterdings auf.

Ein Naturforscher, der sich aus philosophischen Gründen zu einem solchen transcendentalen Idealismus bekennt, kann deshalb auch nicht mehr die Hypothese der Raumzeitlichkeit als eine obzwar unwahre, so doch praktisch weiter zu benutzende Hypothese seinen Forschungen zu Grunde legen, sondern muss die physikalische Forschung als ein durchaus eitles und in sich widerspruchsvolles Thun aufgeben. Ist der Glaube an seine Specialwissenschaft und ihre Fruchtbarkeit in ihm stark genug, um sich solchen Konsequenzen nicht zu unterwerfen, so muss ihm eben damit die physikerstörende Konsequenz des transcendentalen Idealismus als dessen *reductio ad absurdum* erscheinen, so dass dadurch rückwärts die Beweiskraft der philosophischen Argumente für den subjektiven Idealismus in Frage gestellt wird. Ist dagegen der Glaube an die Unentbehrlichkeit einer physikalischen Welterklärung in ihm nicht so mächtig, so muss er jeden Versuch einer solchen für principieell verkehrt, und allein und ausschliesslich die philosophische Welterklärung für berechtigt erachten, also vom Physiker zum Philosophen umsatteln, in der Hoffnung, dort dasjenige zu finden, was die Menschheit bisher vergeblich auf dem Irrwege physikalischer Hypothesen gesucht hat.

Sehen wir von den Zweifeln ab, welche durch anderartige Argumente in die physikalische Weltansicht geworfen werden können, so lässt sich dieselbe unter Bezugnahme auf die obige Formulirung des naiven Realismus (S. 14) in folgende Sätze fassen:

1) Was wahrgenommen wird, sind nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Wirkungen auf unsre Sinne; die Dinge selbst sind ihrer Natur nach unfähig, wahrgenommen zu werden. 2) Was wahrgenommen wird, kann so, wie es wahrgenommen wird, niemals an den Dingen an sich angenommen werden, mit Ausnahme der raumzeitlichen Bestimmungen der Lage und Bewegung; in allen andern Eigenschaften sind Dinge und Wahrnehmungen durchaus einander unähnlich. 3) Was aufeinander wirkt, sind die Dinge selbst und nicht die Wahrnehmungen; die Kausalität der Dinge aufeinander kann nur wahrgenommen werden, insofern sie zugleich mit einer kausalen Einwirkung auf unsre Sinne verknüpft ist. 4) Die Dinge an sich sind, von kausal bedingter Veränderung abgesehen, konstant und ihre Existenz kontinuierlich, die Wahrnehmungen dagegen intermittierend und ihr Bestand diskontinuierlich; die substanziellen und kausal wirkenden Dinge an sich sind für uns unwahrnehmbar und werden nur aus den von ihnen verursachten Wahrnehmungen erschlossen. 5) Die Welt der Dinge an sich ist für alle Subjekte ein und dieselbe, aber

die Wahrnehmungen, aus welchen, und die Gedankenoperationen, durch welche sie für das Bewusstsein erschlossen wird, sind in jedem Bewusstseinssubjekt numerisch verschieden, selbst dann, wenn sie inhaltlich ganz gleich wären.

Es ist klar, dass diese physikalische Weltansicht vom naiven Realismus unmittelbar zum transcendentalen Realismus hinüberleitet unter Ueberspringung des transcendentalen Idealismus. Aber gerade in dieser Ueberspringung liegt ihre Schwäche, weil sie gegen Angriffe des transcendentalen Idealismus nicht gerüstet ist, und den letzten Rest des Realismus, den sie kritiklos aus dem naiven Realismus beibehalten hat, nämlich die transcendentale Gültigkeit von Raum, Zeit und Kategorien, gegen diese Angriffe nicht zu vertheidigen vermag. Die physikalische Weltansicht ist deshalb kein wissenschaftlich begründeter und gesicherter transcendentaler Realismus, sondern das zufällig richtige Ergebniss einer Rechnung mit ungeprüften Voraussetzungen. Wenn so vieles an der instinktiven Weltansicht des naiven Realismus unrichtig war, so bedarf doch der beibehaltene Rest desselben mindestens sehr der kritischen Vorsicht, und es scheint keine ausreichende Legitimation seiner Wahrheit zu sein, dass gerade auf dem beschränkten Boden der physikalischen Forschung kein Anlass zur Berichtigung desselben hervortritt. Versteht man unter Physik im weiteren Sinne die gesammte Naturwissenschaft, so fällt auch die Physiologie unter dieselbe, und deshalb liegt es den Physikern mindestens nicht fern, ihre Weltansicht mit dem Ergebnisse der Physiologie der Sinneswahrnehmung zu vergleichen und nach Maassgabe dieser weiter zu berichtigen.

b) Die physiologische Widerlegung des naiven Realismus.

Die physikalische Weltansicht hatte das Ding an sich aus dem Bereiche der Wahrnehmbarkeit ausgeschieden und an seiner statt die kausale Einwirkung, welche es auf die Sinnesorgane übt, als Wahrnehmungsobjekt angenommen. Die Einwirkung des Dinges auf die Sinne konnte als eine unmittelbare Einwirkung gelten bei denjenigen Wahrnehmungsakten, wo eine sogenannte Berührung mit dem Dinge stattfindet, weil die auf einander wirkenden Aetherschichten der benachbarten Oberflächenmoleküle noch selbst zu den Dingen und Sinnesorganen gehörten. Bei den auf grössere Entfernung durch ein Medium fortgepflanzten Wirkungen der Dinge konnte allerdings nicht mehr von der Wahrnehmung einer unmittelbaren Wirkung gesprochen werden, da jedes der zahllosen Atome des Mediums nur auf das folgende wirkt und die undulatorische Erregung an seinen Nachbarn weiter giebt. Indessen wie nach naiv-realistischer Auffassung das emittirte Theilchen vermöge der qualitativen Gleichartigkeit seines Stoffes das emittirende Ding selbst für die Wahrnehmung vertreten konnte, so kann für die physikalische Auffassung der Schwingungszustand des dem Ohre benachbarten Lufttheilchens den Schwingungszustand der schwingenden Saite vertreten, weil beide nach Schwingungsgeschwindigkeit und Wellenform gleichartig sind und sich nur durch

die Intensität der undulatorischen Bewegung unterscheiden. Ebenso kann der Schwingungszustand des dem Auge benachbarten Aethertheilchens den Schwingungszustand der Kerzenflamme vertreten, insofern beide dasselbe spektralanalytische Bild geben.

Wenn nun die kausale Einwirkung des Dinges, die sich der Wahrnehmung darzubieten schien, noch mehr oder minder als eine unmittelbare aufgefasst wurde, so konnte sie auch nicht bloss als unmittelbarer Vertreter des Dinges an sich gelten, sondern sogar als die dem Wahrnehmungssubjekt zugekehrte Seite seiner realen Existenz oder seines wirklichen Daseins. Denn gerade für die physikalische Weltansicht hatte sich ja die Existenz der Dinge an sich in ein System von dynamischen Aktionen aufgelöst, hinter denen nur noch metaphysische, aber physikalisch unerfassliche Wesenheiten steckten; war aber das Dasein der Dinge ihrer Bethätigung und die Wirklichkeit der Dinge ihrer Wirksamkeit gleichzusetzen, so musste der Schein erwachsen, als ob mit der Wahrnehmung der unmittelbaren Wirksamkeit der Dinge auch ihr wirkliches Dasein wahrgenommen würde, und nur ihr metaphysisches Wesen der Wahrnehmung entrückt und verborgen bliebe. Die physikalische Weltansicht hatte die Welt der Dinge an sich in eine Welt der objektiven Erscheinung oder realen Kraftäusserungen umgestaltet und hinter dieser eine naturwissenschaftlich unerkennbare Welt von metaphysischen Wesenheiten oder Kräften stehen lassen. So konnte durch die Voraussetzung einer unmittelbaren Wahrnehmung der Wirksamkeit der Dinge der naive Realismus sich gleichsam gerechtfertigt erklären, insofern er nur erkenntnistheoretisches Ding an sich und metaphysisches Wesen unterschied, und das erstere in den Wirksamkeitsgruppen von gesetzmässiger Beständigkeit suchte. Denn diese konstanten Gruppen gesetzmässiger Kraftäusserungen, die wir Dinge nennen, sind so in der That in ihrem Fortbestand und in ihrer Beschaffenheit ganz unabhängig davon, ob ein Theil ihrer Wirkungen zufällig auf ein Wahrnehmungsorgan trifft oder nicht; sie sind also das was sie sind, an sich, d. h. ganz abgesehen davon, ob sie von irgend einem Subjekt wahrgenommen werden oder nicht, und gerade diess ist der Sinn des erkenntnistheoretischen Begriffes „Ding an sich“.

Es bedarf wohl keiner Ausführung, dass diese Umdeutung des Dinges an sich nicht haltbar ist. Das Ding an sich, das als erkenntnistheoretischer Gegensatz dem Wahrnehmungsobjekt gegenübersteht, schliesst Kraft und Kraftäusserung, Wesen und objektive Erscheinung ein, ebenso wie der Begriff der Erscheinung, welcher als metaphysischer Gegensatz dem des Wesens gegenübersteht, objektive und subjektive Erscheinung oder Kraftäusserung und Wahrnehmung einschliesst. So wenig die Kraftäusserung denkbar ist ohne eine in ihr sich äussernde Kraft, ebenso wenig ist das Ding an sich als blosser Summe von Kraftäusserungen ohne irgend welche in ihnen sich äussernde Kraftwesenheiten denkbar. Die Entgegensetzung eines erkenntnistheoretischen Begriffes wie „Ding an sich“ gegen einen metaphysischen wie „Wesen“, muss auf alle Fälle einen schiefen Gegensatz geben, ebenso schief, als wenn man beide identifiziert. Dies hindert aber natürlich nicht, dass beide Versuche

gemacht werden können. Wird die Kraftäusserung von der Kraft losgerissen und das Ding an sich gegenüber dem Wesen verselbstständigt, das in ihm sich auswirkt, so gelangen wir zu einem umgedeuteten naiven Realismus, der sich als mit der physikalischen Weltansicht zusammenfallend behauptet. Wird dagegen das Wesen und das Ding an sich identifiziert, so gelangen wir zu einer bestimmten Form des transcendentalen Idealismus (zur Schopenhauerschen Auslegung Kant's). Der naive Realismus kann aber auch dann, wenn er den Begriff des Dinges an sich in der angegebenen Weise umdeutet, nur in dem Falle die physikalische Weltansicht für sich in Anspruch nehmen, wenn die Voraussetzung stichhaltig ist, dass es die unmittelbare Wirksamkeit der Dinge ist, welche im Wahrnehmungsakte zum Gegenstand der Wahrnehmung wird.

Diese Voraussetzung aber kann nur Bestand haben, so lange der Körper des Wahrnehmenden als eine durchweg und gleichmässig beseele Einheit und jede Berührung mit irgend einem Körpertheil als ausreichend zur Affektion der Seele mit complicirten Sinneswahrnehmungen betrachtet wird. Diese Voraussetzung ist selbst so naiv unkritisch, dass es kein Wunder ist, wenn sie zur Stütze eines in seinem Sinne etwas umgedeuteten naiven Realismus werden kann. Die physikalische Weltansicht kann an ihr nur solange festhalten, als sie ihren Blick gewaltsam auf die ausserhalb der Leibbegrenzen belegenen Naturvorgänge beschränkt und sich jede Betrachtung darüber versagt, was aus den physikalischen Einwirkungen werde, wenn sie in den Leib des Wahrnehmenden eingedrungen sind, oder welche Umwandlung die physikalischen Kraftäusserungen beim Eintritt in den Leib erleiden. Jede wenn auch noch so oberflächliche Reflexion auf diese Frage zerstört unweigerlich die Voraussetzung, dass wir die unmittelbaren Wirkungen der Dinge wahrnehmen, und hebt damit die Möglichkeit auf, dass die physikalische Weltansicht bei einem „naiven Realismus“ von etwas modificirter Gestalt stehen bleibe. Da nun das Verfolgen der Umwandlungen des physikalischen Eindrucks im Leibe Aufgabe der Physiologie der Sinneswahrnehmung ist, so ist es diese, welche den letzten Rest des naiven Realismus aus der physikalischen Weltansicht vertreibt.

Die Epidermis ist unempfindlich; eine Berührung derselben kann deshalb nur dadurch zur Wahrnehmung gelangen, dass der Druck oder die Schwingungsform des physikalischen Reizes durch die Epidermis mechanisch weiter geleitet wird zu empfindungsfähigen Körpertheilen. Hiermit ist der Begriff der Berührung auch in dem Sinne aufgehoben, wie ihn die Physik noch hatte bestehen lassen, nämlich als unmittelbares Aufeinanderwirken der Atome der beiden Oberflächenschichten des Dinges und des Leibes. Die unempfindliche Epidermis lagert sich allemal als eine trennende Schicht zwischen beide, deren Dicke im Vergleich mit Molekularentfernungen sehr gross ist. Das Ding wirkt unmittelbar durch sogenannte Berührung nur auf die Epidermis, und diese erst wirkt durch mancherlei Zwischenglieder auf die Endorgane der Tastnerven. Noch verwickelter ist die Vermittelung beim Ohre, wo das Trommelfell die empfangenen Erschütterungen zunächst durch

bewegliche Knöchelchen an eine zweite Membran weiter leitet, welche ihrerseits durch Vermittelung einer Flüssigkeit die Fasern des Cortischen Organs in Resonanz versetzt.

Hornhaut, Linse und Glaskörper sind ebenfalls unempfindliche Instrumente, aus denen die *Camera obscura* des Auges erbaut ist. Wenn es sich nicht um die Wahrnehmung des Unterschiedes von Licht und Dunkelheit sondern um Auffassung der Gestalten der Dinge handelt, so müssen die divergirenden Strahlen des von den Dingen reflektirten Lichtes nothwendig in Konvergenz übergeführt und im Brennpunkte zu einem verkleinerten Bilde gesammelt werden, das zwar umgekehrt, aber doch der perspektivischen Projektion der Dinge ähnlich ist. Nicht die Dinge selbst, auch nicht ihre divergenten Lichtstrahlen, sondern nur die zur Konvergenz gebrochenen und zum Netzhautbilde gesammelten Lichtstrahlen sind der auf die Netzhaut wirkende Reiz, und die Unentbehrlichkeit dieser kausalen Zwischenglieder zeigt sich darin, dass ein durch Fehler im Apparat vor oder hinter die Netzhaut projectirtes oder gar verzerrtes Bild auch die Gesichtswahrnehmung ebenso undeutlich macht oder entstellt wie das Netzhautbild. Gleichwohl ist das Netzhautbild nichts Reelles, nicht etwas, das auf die Nervenendigungen der Netzhaut wirken könnte, sondern nur ein auf der Netzhaut zu Stande kommender Beleuchtungseffekt, der für die Beobachtung eines andern Auges als verkehrtes und verkleinertes Bild erscheint. Nicht dieses dem Anatomen sichtbare, aber an sich nicht vorhandene Netzhautbild kann auf die Nervenendigungen wirken, sondern nur die konvergenten Lichtstrahlen können wirken, welche an der Stelle, wo einem Dritten das Bild erscheint, sich schneiden.

Die Frage ist nun weiter, wie sie hier wirken, ob durch Uebertragung ihrer eigenthümlichen Schwingungsform auf den Nerven, oder ob durch Umwandlung ihrer Schwingungsform in eine andre. Im Ohre ist es wenigstens möglich, dass die Schwingungsform der Schallwellen auf die Nervenendigungen übertragen und in den Nervenfasern fortgeleitet wird, weil die Schwingungsform der Schallwellen allen Aggregatzuständen der Materie zugänglich ist. Ob aber diese Möglichkeit im Ohre wirklich benutzt ist, und ob nicht die Schallwellen auch hier in Erregungen ganz anderer Art umgesetzt werden, das vermögen wir nicht anzugeben, obwohl die Kürze der längsten Fasern des Cortischen Organs dafür zu sprechen scheint. Beim Auge liegt die Sache anders, weil wir wissen, dass die Fortpflanzung des Lichts auf Bewegungen des Aethers mit Ausschluss der Körperatome beruht, und dass diese das Licht fortpflanzenden Aetherwellen nur in durchsichtigen Körpern möglich sind, in undurchsichtigen aber bald ausgelöscht werden. Nun sind im Auge nur die vor der Retina liegenden Theile durchsichtig, also können auch nur diese die Lichtwellen als solche fortpflanzen; in der undurchsichtigen Retina dagegen müssen die Lichtwellen als solche nothwendig ausgelöscht werden, und nur diejenigen Formen, in welche ihre lebendige Kraft sich bei dieser Auslöschung umwandelt, können als unmittelbarer Reiz auf den Sehnerven wirken.

Man nimmt an, dass es die Zerstörung des Sehpurpurs ist, welche

als chemischer Reiz auf den Sehnerven wirkt, und dass das Auge nach Zerstörung des Sehpurpurs bis zum Wiederersatz desselben durch den Stoffwechsel geblendet, d. h. unfähig ist, weitere Lichtreize in Nervenreize umzusetzen. Gleichviel ob diese Ansicht richtig oder erschöpfend sein mag oder nicht, darf man doch soviel als feststehend annehmen, dass es ein chemischer Reiz ist, in welchen der Lichtreiz umgesetzt wird (ganz wie auf der photographischen Platte, welche in den Brennpunkt einer *Camera obscura* gestellt wird), und dass dieser chemische Reiz in einer Alteration des normalen Stoffwechsels auf der Retina besteht. Welche Funktionen die Stäbchen und Zapfen auf der Retina haben, ist noch weniger klar, doch nimmt man an, dass sie mit der Sonderung der verschiedenen brechbaren Lichtstrahlen etwas zu thun haben, also die Organe sind, durch welche die Unterschiede der Farben in der Lichtempfindung ermöglicht werden.

Wenn die Ansicht von der Umsetzung des Lichtreizes in einen chemischen Reiz richtig ist, so tritt damit das Sehen in eine Reihe mit dem Schmecken und Riechen, bei denen die berührenden Stoffpartikel doch auch nur dadurch den Sinn afficiren, dass sie in ihrem flüssigen oder gasförmigen Aggregatzustand in chemische Wechselwirkung mit den Nervendorganen treten und deren normalen Stoffwechsel in irgend welcher Weise verändern. Was also unmittelbar als Reiz auf den Geschmacks- oder Geruchsnerve wirkt, ist nicht die chemische Beschaffenheit der Speisen und Duftstoffe, sondern die Veränderungen des organischen Stoffwechsels in den Endorganen, welche durch die chemische Wechselwirkung mit diesen Stoffen hervorgerufen werden. Stoffe, welche den Stoffwechsel in den betreffenden Organen nicht verändern, also für dieselben chemisch neutral sind, erscheinen als geschmacklos, beziehungsweise geruchlos, d. h. sie werden trotz der ebenso engen Berührung mit den Sinnesorganen vom Geschmack und Geruch gar nicht wahrgenommen, vielmehr nur durch den Tastsinn, beziehungsweise Gesichtssinn. Aus alledem ergibt sich, dass die Wahrnehmung der Wirkungen des Dinges nichts weniger als eine unmittelbare, sondern eine mehr oder weniger vermittelte ist, bis sie auch nur zu den Endgebilden der Sinnesnerven gelangt.

Welcher Art nun auch die Endgebilde sein mögen, in welche die Fasern der Sinnesnerven ihre letzten Verzweigungen aussondern und einsenken, so viel ist gewiss, dass sie als Bestandtheile der Sinnesorgane noch nicht selbst einer Sinnesempfindung fähig sind, sondern nur zu einer bestimmten Umformung des Reizes und zur Uebermittlung des umgeformten Reizes an die Sinnesnerven dienen können. Ob und in welchem Grade Empfindung in einem noch nicht zu Nervenmasse differenzirten Protoplasma möglich ist, haben wir hier nicht zu erörtern; jedenfalls kann eine solche Empfindung, wenn sie besteht, sich an Klarheit und Bestimmtheit mit der uns durch die Nerven vermittelten auch nicht von Ferne messen. Für diese unsrer Erfahrung gegebene Sinnesempfindung können die Sinnesorgane keinesfalls mehr bedeuten als kausale Zwischenglieder in den mannigfachen Umwandlungen des Nervenreizes.

Wir wissen, dass es auf der Haut sogenannte Empfindungskreise giebt, innerhalb deren zwei Cirkelspitzen als eine empfunden werden; ihre Grösse ist für verschiedene Körperstellen verschieden, bleibt sich aber bei minimaler seitlicher Verschiebung gleich. Daraus folgt, dass nicht je ein einfacher Tastempfindungseindruck je einer Primitivfaser des Tastnerven entsprechen kann, sondern, dass bei einem einfachen Tastempfindungseindruck mehrere Nervenprimitivfasern zusammenwirken müssen, weil sonst die stetige Verschiebbarkeit der Empfindungskreise unerklärlich wäre. Wir wissen nichts darüber, wie es kommt, dass eine Gruppe von n erregten Primitivfasern einen einfachen Tasteindruck hervorbringt, eine Gruppe von $n + 1$ erregten Primitivfasern aber einen doppelten. Es scheint, dass die isolirte Erregung einer einzelnen Primitivfaser, wenn sie überhaupt praktisch ausführbar wäre, in jeder Art von Sinnesnerven ein zu schwacher Reiz sein würde, um empfunden zu werden, und dass es immer erst die Verstärkung des Reizes durch gleichzeitige Erregung mehrerer benachbarter Primitivfasern ist, welche zur Auslösung einer Empfindung führt. Der Charakter der ausgelösten Empfindung ändert sich, wenn die Stelle der Reizeinwirkung sich verschiebt, so dass zwar ein Theil der vorher erregten Primitivfasern auch jetzt noch erregt wird, ein anderer Theil aber nicht, und dafür einige vorher nicht erregte Fasern zu der Erregungsgruppe hinzutreten. Dies gilt nicht nur für die Lokalisation des Tasteizes auf der Haut und für die Lokalisation des Lichtreizes auf der Netzhaut (beziehungsweise im Gesichtsfelde), sondern auch für die Empfindung der Tonhöhe durch die mitschwingende Erregung bestimmter Theile des Cortischen Organs im Ohre. Bei einer wenn auch noch so geringen Veränderung der Tonhöhe ändert sich die Gruppe von Primitivfasern, deren Erregung die Tonempfindung vermittelt, ob schon die Klangqualität der Empfindung in allen übrigen Beziehungen ausser der Tonhöhe dieselbe bleiben kann. Ebenso muss bei aller sonstigen Gleichartigkeit der Tast- oder Gesichts-Empfindung bei einer Verschiebung der erregten Fasergruppe derjenige Charakter der Empfindung eine Aenderung erleiden, welcher zur verschiedenen Lokalisirung der gleichen Empfindung zwingt.

Beim Geschmack und Geruch haben sich keine Vorkehrungen im Organ entwickelt, welche eine deutliche Unterscheidung zwischen den gleichartigen Erregungen benachbarter Fasergruppen gestatteten. Es fehlt deshalb bei ihnen sowohl die Ordnung der Eindrücke in eine systematische Reihe wie die Tonskala, als auch die Möglichkeit einer Lokalisation der Reize durch die Geschmacks- und Geruchsempfindungen selbst. Beim Geschmack genügt der Tastsinn der Zunge und des Gaumens, um die praktisch erforderliche Lokalisation mit den Geschmacksempfindungen zu verbinden, und beim Geruch ist überhaupt kein Bedürfniss nach genauerer Lokalisation vorhanden, weil die Duftstoffe die eingezogene Luft gleichmässig erfüllen und die ganzen Riechmuscheln gleichmässig umspülen. Der Wärmesinn der Haut dagegen scheint ähnlich wie der Tastsinn unmittelbar mit einer allerdings ungenauen Lokalisation verbunden zu sein, welche übrigens in den meisten Fällen durch Miterregung des Tastsinns ihre genauere

Bestimmtheit erhält. Diejenige Aenderung des Charakters einer übrigen gleichartigen Empfindung, welche durch Verschiebung der erregten Fasergruppe bewirkt wird, heisst, wenn sie als Lokalisierung der Empfindung percipirt wird, Lokalzeichen.

Jede Primitivfaser eines Nerven besteht aus Nervenmark und isolirender Scheide. Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Nervenmark, welches den Endorganen der Sinneswahrnehmung benachbart ist, als der am meisten peripherische Punkt im Organismus betrachtet werden muss, wo ein Analogon der Sinnesempfindung zu Stande kommt. Aber wenn selbst diese Annahme begründet wäre, so würde doch niemals davon die Rede sein können, dass die hier entstehende peripherische Empfindung als solche in dasjenige Bewusstsein falle, welches man das menschliche Bewusstsein nennt; vielmehr würde sie in jeder Primitivfaser ein eigenes Bewusstsein konstituiren, das von dem menschlichen Hirnbewusstsein völlig getrennt ist und zu dessen Entstehung und Inhalt keinen Beitrag liefert. Jeder Sinnesnerv würde nach dieser Annahme soviel Bewusstseine entstehen lassen, als er Primitivfasern besitzt; eine Summation und Integration dieser Bewusstseinsphänomene im Laufe des Nerven aber ist schon dadurch ausgeschlossen, dass jede Faser von der andern durch ihre Scheide isolirt ist, und jede Erregung nur in der Längsrichtung der Faser sich fortpflanzen kann. Dasjenige, was in der Längsrichtung fortgepflanzt wird, ist wiederum nicht das innerliche Bewusstseinsphänomen, sondern die physikalische Schwingungsform der Nervenmasse. Die zahllosen eventuellen Bewusstseine der Primitivfasern kommen weder zu einer Verschmelzung untereinander, noch zu einer solchen mit dem Hirnbewusstsein, sondern führen, wenn sie existiren, ein isolirtes dumpfes mosaikartig gesondertes Einzelleben, das für die Entstehung der Sinneswahrnehmung im specifisch menschlichen Bewusstsein völlig bedeutungslos ist. Schneidet man einen Sinnesnerven nahe an seiner Ursprungsstelle im Gehirn durch, so mögen die vielen Bewusstseine seiner Primitivfasern zunächst unverändert fortbestehen, insofern die Erregung durch das Sinnesorgan fort dauert; trotzdem ist die menschliche Wahrnehmung durch das betreffende Sinnesorgan in diesem Falle ebenso sicher aufgehoben, als wenn die Durchschneidung des Nerven dicht am Endorgan erfolgt und jede Erregung des Sinnesnerven an der Schwelle abgewehrt wird.

Die Sinnesnerven haben demnach nur die Aufgabe, den specifischen Reiz des Endorgans in eine specifische Schwingungsform des Fasermarks umzusetzen und diese zu den Centralorganen des Nervensystems hinzuleiten. Dieses Centralorgan ist aber wiederum kein einfaches, sondern ein höchst verwickeltes Gebilde. Die Nerven geben Fasern nach verschiedenen Gruppen von Ganglienzellen ab, und empfangen andre, die von solchen herkommen; sie theilen sich dann weiter in Stränge, die zu verschiedenen Hirnthteilen hinführen, welche untereinander ebenfalls durch Leitungsstränge verbunden sind. Die Versuche mit Hysterischen beweisen, dass es eine rein seelische Tastanästhesie, eine Seelenblindheit, Seelentaubheit u. s. w. giebt, welche durchaus nicht die für das Grosshirnbewusstsein unbewusste Perception

der betreffenden Sinneseindrücke hindert; denn diese relativ unbewussten Sinneswahrnehmungen können einerseits zweckmässige Reflexakte zur Folge haben und andererseits in die Funktion eines nicht gelähmten Sinnes umgesetzt werden und so in's Grosshirnbewusstsein treten.*) Aehnliche Verhältnisse kommen vorübergehend bei Gesunden im hypnotisirten Zustand vor und sind als sonnambules Sprechen, Schreiben und Handeln, beziehungsweise als sonnambule Sinnesversetzung längst bekannt.

Aber auch im normalen wachen Zustande zeigt das Studium der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses, wie sehr eine relativ unbewusste Wahrnehmung in untergeordneten Hirnthteilen und das Auftauchen einer Erinnerung an diese unbewussten Wahrnehmungen bei dem Wechsel des Bewusstseinsinhalts mitwirkt. Man wird annehmen dürfen, dass selbst die bewusste Wahrnehmung des wachen Bewusstseins nicht so, wie wir sie kennen, zu Stande kommen könnte, wenn nicht die untergeordneten Hirnthteile die vom Sinnesnerven zugeführten Erregungsformen zunächst in mannigfacher Weise umsetzten und verarbeiteten, um sie endlich in einer relativ vollendeten Gestalt dem höchsten Bewusstseinscentrum zuzuführen. Wie das höchste Bewusstsein keinen unmittelbaren Einblick hat in die etwaigen Empfindungszustände der Nervenfasern, so auch nicht in die Bewusstseine der mittleren und niederen Hirnthteile; hier wie dort, müssen die Erregungen auf mechanischem Wege als physikalische Schwingungsform von einem empfindenden Theil zum andern geleitet werden, und das höchste Bewusstsein zieht einen unmittelbaren Nutzen nicht aus den untergeordneten, ihm unbewussten Bewusstseinen, sondern nur aus der Umformung oder Modifikation der molekularen Bewegungszustände der Nervenmasse, welche durch die Reflexion und Verarbeitung des Reizes in diesen Centren herbeigeführt ist.

Als Endresultat aller physiologischen Vermittelungen beim Wahrnehmungsprocess ergibt sich, dass dasjenige oberste Centrum, auf welches das specifisch menschliche, normale, wache Bewusstsein sich stützt, von den zuleitenden Nervensträngen und Verbindungsfasern nichts weiter empfangen kann, als die physikalische Anregung zu bestimmten molekularen Bewegungsformen seiner Gangliensubstanz. Die so resultirende Molekularbewegung des obersten Hirncentrums hat sich von der Aehnlichkeit mit dem ursprünglichen physikalischen Reiz um so weiter entfernt, je mehr Zwischenglieder umformend und modificirend einwirkten. Wie dieser centrale Bewegungszustand in einen bewussten Empfindungszustand umgesetzt wird, davon wissen wir gar nichts; aber das eine dürfen wir als gewiss annehmen, dass auf die Beschaffenheit der Empfindung nur dieser centrale Bewegungszustand von unmittelbarem Einfluss ist, und dass zwischen beiden keinerlei Aehnlichkeit besteht.

Die Unähnlichkeit der Empfindung mit dem sie veranlassenden Bewegungszustand oder Reiz war auch schon der physikalischen Betrachtung entgegengetreten; aber es war hier doch eine gewisse Analogie zwischen der räumlichen Anordnung des physikalischen Be-

*) Vgl. die ausgezeichneten Untersuchungen von Pierre Janet und A. Binet (Revue philosophique de la France et de l'étranger 1888 Nr. 3, 1889 Nr. 2 u. 4).

wegungszustandes und der räumlichen Anschauung des Bewusstseins übrig geblieben. Diese Analogie entschwindet nunmehr auch. Schon die Erregungen, welche die verschiedenen Primitivfasern des Sehnerven zuführen, unterscheiden sich für das Centrum nicht durch die tatsächliche räumliche Lage und Anordnung der Fasern im Nerven, von der das Bewusstsein gar keine Ahnung hat, sondern nur durch die qualitativ verschiedene Färbung der zugeführten Erregungen. Wenn im Nerven noch wenigstens für den Anatomen extensive Unterschiede zwischen den zuführenden Fasern bestehen, so verschwinden diese auch für die objektive Betrachtung des Seirenden, wo die Insertion des Nerven in das Centrum sich vollendet hat. Für die Empfindung endlich lösen sich alle extensiven Unterschiede des physikalischen Reizes in qualitative und intensive Unterschiede auf.

Es ist ganz vergeblich (mit Ueberweg) im Centralorgan nach einer extensiven Anordnung der physiologischen Reize zu suchen, etwa nach Analogie des Bildes auf der Retina; denn erstens ist für solche thatsächlich die Organisation nicht vorhanden, und zweitens könnte sie, wenn sie vorhanden wäre, doch nicht das Mindeste zur räumlichen Ausbreitung der Empfindung beitragen, weil die Seele nicht wie ein den Reiz beschauendes Auge im Gehirn sitzt. Für die Beschaffenheit der Empfindung kann nur die Schwingungsform der molekularen Hirnbewegung, aber nicht die Stelle innerhalb des Bewusstseinsorgans, an welcher sie stattfindet, von Bedeutung sein. Nur aus den qualitativen und intensiven Lokalzeichen der Empfindung kann die Seele den Anlass schöpfen, das gesammte Empfindungsmaterial zweidimensional zu ordnen; nur aus ihrer eignen seelischen Natur kann sie den Anlass schöpfen, das zweidimensionale geordnete Empfindungsmaterial als ein räumlich ausgebreitetes anzuschauen.

Die Isolirung der Primitivfasern im Sehnerven gegen einander hat durchaus nur die Aufgabe, die Empfindungselemente als ein qualitativ ordnungsfähiges Material zu ermöglichen, aber nicht die Aufgabe, durch die räumliche Lagerung der Empfindungsreize im Nerven die räumliche Lagerung der Empfindungen im Gesichtsfeld vorzubilden. Das Gegentheil wird durch den Hörnerv bewiesen, welcher dieselbe Isolirung der Primitivfasern zum Zweck einer qualitativen Ordnungsfähigkeit der Tonempfindungen zeigt, aber zu keinerlei Lokalisation der Töne nach Maassgabe der räumlichen Lage der ihnen entsprechenden Primitivfasern Anlass giebt. Die räumliche Lage der schwingenden Gehirntheilchen zu einander erlischt in der einfachen Qualität der Empfindung ganz ebenso gut wie die räumliche Bewegungsform der Schwingungen. Es giebt keine Möglichkeit, die Räumlichkeit in irgend welchem Sinne aus der Mechanik der Molekularbewegungen in den Bewusstseinsinhalt einzuschmuggeln; die Räumlichkeit des Bewusstseinsinhalts kann ebenso wenig aus der Räumlichkeit des empfindenden Gehirns wie aus der Räumlichkeit der Dinge an sich stammen.

Wenn die Seele *) irgend ein Ding an sich wahrnehme, so könnte

*) Dieser Ausdruck soll hier nur zur Bequemlichkeit der Darstellung dienen und der metaphysischen Frage, ob es eine Seele gebe, und was dieselbe sei, in keiner Weise vorgreifen.

es nur das Gehirn ihres eigenen Leibes, beziehungsweise dessen zeitweiliger molekularer Bewegungszustand sein. Thatsächlich weiss aber die Seele gar nichts von ihrem Gehirn, und wo möglich noch weniger von dessen molekularen Bewegungszuständen; man kann also auch nicht sagen, dass sie diese wahrnimmt. Dass sie andererseits die Dinge an sich, welche sie wahrzunehmen wähnt, ganz gewiss nicht wahrnimmt, das hat die physiologische Betrachtung der Sinneswahrnehmung zur Genüge erwiesen. Wenn nun die Seele weder die Dinge noch die Bewegungszustände ihres Gehirns wahrnimmt, so kann man überhaupt nicht mehr sagen, dass sie irgend etwas Dingliches, real Existirendes, äusserlich Daseiendes wahrnehme, so bleibt nichts übrig als zu sagen, dass sie ihren eignen Bewusstseinsinhalt wahrnehme. Dieser Bewusstseinsinhalt besteht ursprünglich aus Empfindungen, mit welchen die Seele auf die Bewegungszustände ihres obersten Hirncentrums reflektorisch reagirt, welche aber mit den molekularen Bewegungszuständen, durch welche sie ausgelöst werden, nicht die geringste Aehnlichkeit haben. So unbewusst ihr die Beschaffenheit und Existenz des Hirnreizes bleibt, so unbewusst bleibt ihr auch ihre eigene Thätigkeit, mit welcher sie auf diesen Hirnreiz reflektorisch reagirt; nur das Ergebniss dieses unbewussten Leidens und Thuns der Seele fällt in's Bewusstsein, wird vom Lichte des Bewusstseins beleuchtet, oder zündet vielmehr dieses Licht an: die Empfindung.

So ist denn die Empfindung als der ursprünglich einzige Bewusstseinsinhalt auch das primitive Objekt der (inneren) Wahrnehmung oder Perception, und erst aus den Umformungen der Empfindung entwickeln sich die sekundären und weiteren Objekte der Wahrnehmung. Aus dem zweidimensional geordneten und räumlich ausgebreiteten Empfindungsmaterial wird die Anschauung; durch die Projektion der Empfindung in die dritte Dimension wird die zunächst innere Anschauung zur anscheinend äusseren. Beides sind intellektuelle Zuthaten, welche die Seele von sich aus und aus ihrer eigensten Natur zur Empfindung hinzufügt. Insbesondere die Projektion der Empfindung und Anschauung in die dritte Dimension hinaus beruht ganz auf unbewussten Schlussfolgerungen, sei es nun, dass wir aus der konvergenten Einstellung der Augenaxen uns bestimmen lassen, die Gesichtsempfindung des leuchtenden Punktes in den Schnittpunkt beider Achsen zu setzen, oder sei es, dass wir aus der Kombination der Druckempfindungen in den drei die Schreibfeder haltenden Fingern veranlasst werden, die Tastempfindung in die Federspitze zu projiciren. Selbst die Projektion des zweidimensional geordneten Tastbildes auf die Haut des eigenen Leibes ist ein Akt einer solchen unbewussten Projektion der im Gehirn allein entstehenden und an sich unräumlichen, rein seelischen Empfindungen; diese Projektion des Tastbildes auf die Haut wird erst ermöglicht durch die intellektuelle Kombination der Tastempfindungen mit den Muskelbewegungsgefühlen und durch die Kreuzung der kombinierten Tast- und Muskelgefühle verschiedener Körperteile bei deren gegenseitiger Berührung.

Weil alle diese Schlussfolgerungen unbewusst sind, gehen sie so zeitlos vorüber und stecken sie so implicite im Ergebniss darin, dass

wir das Resultat einer Verbindung von Empfindungen und complicirten Intellektualfunktionen für etwas unmittelbar Gegebenes halten und für unmittelbare Erfahrung nehmen. Aber die Beobachtung des allmählichen geistigen Erwachens bei kleinen Kindern und die Erfahrungen der operirten Blindgeborenen belehren uns eines Besseren, indem sie uns zeigen, dass zwar die Anwendung der Raumschauung auf die nach Lokalzeichen geordneten Empfindungen etwas Angeborenes sein muss, dass aber die nähere Durchführung dieser Anwendung und die verständnisvolle Deutung der eigenen Sinnesempfindungen, insbesondere in Bezug auf die dritte Dimension, erst allmählich erworben, eingeübt und befestigt werden muss.

Die Lage der schwingenden Hirntheilchen und die physikalischen Bewegungsformen ihrer Schwingungen bleiben ein äusseres Dasein, welches nicht in das Bewusstsein übergeht, denn das Bewusstsein weiss von ihnen gar nichts. Die Empfindungen, welche das Bewusstsein als seinen ersten und ursprünglichsten Inhalt vorfindet, können schon deshalb nicht aus dem äusseren Dasein in's Bewusstsein übergehen, weil sie nur seelische Zustände sind, welche im äusseren Dasein unmöglich sind. Die räumlichen Gestaltverhältnisse der Dinge an sich endlich werden durch den physiologischen Process der Wahrnehmung vollständig zersetzt und aufgelöst, um in den entsprechenden Empfindungen als qualitative Empfindungsunterschiede gesetzmässig wiedergeboren zu werden. Wenn die Seele aus diesen qualitativen Empfindungsunterschieden mit Hülfe unbewusster Intellektualfunktionen sich Raumschauungen neu erbaut, so kann man, selbst für den Fall, dass diese Raumschauungen eine den Dingen an sich ähnliche Gestalt zeigen sollten, doch nicht behaupten, dass die räumlichen Verhältnisse der Dinge durch die Wahrnehmung in das Bewusstsein hinübergeführt oder hineingetragen seien. Es kommt eben gar nichts, nicht der geringste Bestandtheil des Bewusstseinsinhalts, von dem äusseren Dasein her in das Bewusstsein hinein.

Die Welt des Daseins und die Welt des Bewusstseins sind zwei völlig heterogene und streng geschiedene Welten. Die Welt der Dinge an sich ausserhalb des menschlichen Leibes kann in das Bewusstsein schon darum nicht eindringen, weil ihre Reize erst unzählige physiologische Umgestaltungen erfahren, ehe sie das Gehirn, das eigentliche und alleinige Organ des menschlichen Bewusstseins afficiren; die Vorgänge im Gehirn können aber wieder darum nicht in das Bewusstsein eindringen, weil der verschlungene, rasend schnelle Mückentanz der diskreten Gehirnmoleküle keine Aehnlichkeit mit dem ruhenden, stetigen, nur langsam sich verändernden Bewusstseinsinhalt des Wahrnehmenden hat. Die gleiche Erwägung gilt auch für niedere Nervencentren und Ganglien, sowie für niedere Thiere und empfindungsfähiges Protoplasma; immer ist das äussere mechanische Geschehen im Bewusstseinsorgan etwas schlechthin Heterogenes gegenüber der subjektiven Innerlichkeit der Empfindung, und immer ist die Aussenwelt unfähig, die Empfindung zu beeinflussen anders als durch eine Modifikation der molekularen Bewegungsvorgänge des Bewusstseinsorgans (beziehungsweise des empfindungsfähigen Protoplasma's).

Die physiologische Betrachtung der Sinneswahrnehmung ändert nach alledem an der physikalischen Weltansicht nur einen einzigen Punkt; aber diese Aenderung ist von einschneidender Wichtigkeit, indem sie auch abgesehen von allen erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Erwägungen dem naiven Realismus die Möglichkeit abschneidet, sich durch eine leichte Modifikation so zu wenden, dass er die physikalische Weltansicht für sich als eine Bestätigung seines Standpunkts in Anspruch nehmen kann. Die physiologische Betrachtung lehrt nämlich Folgendes:

Was wahrgenommen wird, sind weder die Dinge selbst, noch ihre unmittelbaren Wirkungen auf unsre Sinne, noch auch die Endglieder von langen und verwickelten Kausalketten im Gehirn, sondern allein und ausschliesslich das rein seelische Produkt einer unbewussten reaktiven Seelenthätigkeit, welche durch molekulare Gehirnschwingungen in gesetzmässiger Weise unbewusst hervorgerufen wird. Nicht nur die äusseren Dinge selbst, sondern auch ihre letzten mechanischen Wirkungen im Gehirn sind als Bestandtheile einer dem Bewusstsein heterogenen Welt des äusseren Daseins ihrer Natur nach unfähig wahrgenommen zu werden. Nur die Produkte der eigenen unbewussten Seelenthätigkeit, sofern sie in das Bewusstsein fallen, sind ihrer Natur nach fähig, wahrgenommen zu werden.

Mit dieser Berichtigung des ersten Punktes bleiben die vier andern Punkte des Resumé's der physikalischen Weltansicht (S. 23) bestehen. Durch diese Berichtigung des ersten Punktes wird aber jeder schüchterne Rest von naive Realismus beseitigt und der transcendente Realismus als der einzig mögliche erkenntnisstheoretische Standpunkt der naturwissenschaftlichen Weltanschauung proklamirt, wenn wir unter „naturwissenschaftlicher Weltanschauung“ diejenige verstehen, welche der Einheit von Physik und Physiologie gemäss ist.

c) Die philosophische Widerlegung des naiven Realismus.

Die vorhergehende Betrachtung hat uns gezeigt, dass aus der äusseren Welt des Daseins kein Bestandtheil unmittelbar in die innere Welt des Bewusstseins hinein- und hinüberschlüpfen kann, sondern dass die Seele von den in's Gehirn geleiteten und physiologisch umgeformten Reizen der Aussenwelt nur eine kausale Anregung empfangen kann, um selbstthätig, unbewusst und gesetzmässig sich von innen heraus eine eigene innere Bewusstseinswelt zu erbauen. Dieses Ergebniss konnte aber doch nur daraus entspringen, dass wir von der Kritik des naiven Realismus herkamen und seine instinktiven Voraussetzungen Stein um Stein abbrachen; denn nur aus diesem Gange der Untersuchung erklärt es sich, dass wir von einer äusseren Welt des Daseins etwas zu wissen meinten, welche nach der physiologischen Kritik niemals Gegenstand der Wahrnehmung sein kann. Wir gingen davon aus, dass es die Welt der Dinge an sich sei, welche wir wahrnehmen, und dass deren Existenz uns durch unmittelbare Erfahrung verbürgt sei; nachdem wir eingesehen haben, dass diese Voraussetzung irrthümlich sei, können wir auch nicht mehr so ohne Weiteres mit den unwahrnehmbaren Resten dieser zerstörten

Aussenwelt als mit etwas Gegebenem operiren, das zur Erklärung des Bewusstseinsinhalts etwas beitragen könnte. Diesen Fehler begehen aber die meisten Naturforscher und Philosophen, welche die Eierschalen des naiven Realismus noch nicht vollständig abgestreift haben.

Die philosophische Betrachtung muss eine andre Haltung zu diesen erkenntnistheoretischen Fragen einnehmen. Sie muss rein von dem Gegebenen ausgehen, insofern es als Erfahrungsthatsache gegeben ist, nicht insofern es eine über die unmittelbare Erfahrung hinausgehende Wahrheit beansprucht. Der naive Realismus wollte auch von der Erfahrung ausgehen, aber er nahm die im Bewusstseinsinhalt vorgefundene Ueberzeugung, dass die Dinge selbst Gegenstand der Wahrnehmung seien, nicht als eine bloss subjektive Thatsache, sondern maass dem Inhalt dieser Ueberzeugung eine über die Erfahrung hinausgehende Kraft der Beglaubigung bei. Die philosophische Betrachtung hat beides zu trennen. Sie hat das Vorhandensein der naiv-realistischen Ueberzeugung als psychische Thatsache anzuerkennen und psychologisch zu erklären, und sie hat den Inhalt dieser Ueberzeugung als eine zunächst völlig unbeglaubigte Behauptung zu prüfen. Sie findet die Entstehung dieser naiv-realistischen Ueberzeugung in der schon oben (S. 14—15) angegebenen Weise durch die rein praktischen Zwecke der intellektuellen Anpassung, durch die praktische Zulänglichkeit und zweckdienliche Einfachheit des naiven Realismus ausreichend erklärt, kann aber dem Inhalt dieser Ueberzeugung keinerlei theoretische Wahrheit mehr beimessen.

Die physiologische Betrachtung hatte gezeigt, dass sowohl die Empfindungen als auch ihre zweidimensionale räumliche Ausbreitung und ihre Projektion in die dritte Dimension unbewusste selbstthätige Leistungen der Seele seien, von denen allein die letzten Resultate in's Bewusstsein fallen, dass mit andern Worten sowohl die „Materie der Empfindung“ als auch die „Form der Anschauung“ von innen heraus (*ab interiori*) producirt sei. Die philosophische Betrachtung zeigt nun weiter, dass die so in den Raum hinaus projecirten Anschauungen als Objekte der Wahrnehmung aufgefasst werden, dass diese anschaulichen Wahrnehmungsobjekte des Gesichtssinns und des Tastsinns zu kombinirten Wahrnehmungsobjekten mit einander verschmolzen werden, und dass auf diese kombinirten anschaulichen Wahrnehmungsobjekte des Gesichts und Tastsinns auch die Empfindung der übrigen, nicht räumlich anschauenden Sinne hinausprojicirt und ihnen eingegliedert werden. So ist jedes, auch das complicirteste Wahrnehmungsobjekt nichts weiter als ein Associationsprodukt von Empfindungen und Anschauungen, d. h. von rein subjektiven Bewusstseinsinhalten.

Die Einheit, zu welcher die verschiedenen Empfindungen und Anschauungen verknüpft werden, ist eben so eine Kategorie des Verstandes, wie die Vielheit von Wahrnehmungsobjekten, welche für die Anschauung bestehen bleibt. Indem der Wechsel der auf das Wahrnehmungsobjekt hinausprojicirten Empfindungen als Wechsel der Eigenschaften aufgefasst wird, tritt die Kategorie der verharrenden Substanz hinzu und macht aus der Summe von Eigenschaften ein Wahrnehmungsding. Indem weiterhin der Wechsel der Eigenschaften an

den beharrenden Dingen als eine Folge ihrer wechselseitigen Beziehungen aufgefasst wird, ist es die Kategorie der Kausalität, welche durch ihr Hinzutreten die starren Substanzen in Fluss zu bringen scheint. So sind es die unbewusst hinzugefügten reinen Denkformen des Verstandes oder die Kategorien, welche die subjektiven Empfindungen und Anschauungen zu einer subjektiven Erscheinungswelt ordnen und vereinigen.

Diese subjektive Erscheinungswelt besitzt die einzige Realität, welche durch das unmittelbare Gegebensein der Erfahrung verbürgt sein kann, d. h. diejenige „empirische Realität“, welche Realität heisst unbeschadet dessen, dass diese ganze subjektive Erscheinungswelt nur Produkt des subjektiven Empfindens und Denkens, nur inneres Seelengespiest, nur Bewusstseinsinhalt, und insofern subjektiv-ideal ist. Insofern die Wahrnehmungsobjekte auf Dinge an sich als auf ihre transcendenten Korrelate transcendental bezogen werden, und die subjektive Erscheinungswelt auf eine transcendent-reale Welt von Dingen an sich transcendental bezogen wird, tritt das Ding an sich als letzte und höchste erkenntnistheoretische Kategorie hinzu, um das Weltbild zu vervollständigen. Anschauung = Empfindung + unbewusste Intellektualfunktion der räumlichen Ausbreitung; Wahrnehmungsobjekt = Summe von Anschauungen und Empfindungen + unbewusste Intellektualfunktion der räumlichen Projektion und unbewusste Anwendung der Kategorie der Einheit; Wahrnehmungsding = Wahrnehmungsobjekt + unbewusste Anwendung der Kategorie der Substantialität; subjektive Erscheinungswelt = Summe von Wahrnehmungsdingen + unbewusste Anwendung der Kategorie der Kausalität; transcendent-reale Welt = subjektive Erscheinungswelt + unbewusste Anwendung der Kategorie des Dinges an sich.

Empfinden und Denken, Sinnesfunktion und Verstandesfunktion, aus denen der ganze Bewusstseinsinhalt aufgebaut ist, sind beides psychische Thätigkeiten, subjektive Funktionen, seelische Vorgänge, und ihre Ergebnisse, die in's Bewusstsein treten, können nur Aenderungen in dem seelischen Zustande des wahrnehmenden Subjekts sein. Was das Subjekt wahrnimmt, sind also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes. Alle Strebungen, Gefühle, Empfindungen, Anschauungen, Gedanken und alles, was aus ihnen sich unbewusst und bewusst zusammensetzt, sind innere seelische Zustandsänderungen. Nur als solche werden sie Inhalt des Bewusstseins oder Gegenstand der Perception; aber schon die unbewussten Seelenthätigkeiten, deren Ergebniss sie sind, entziehen sich dem Bewusstsein, geschweige denn die etwaigen Ursachen, welche als unbewusste Erregungsreize für diese unbewussten Thätigkeiten gewirkt haben mögen. Es mag sein, dass das Denken solche wirkende Erregungsursachen voraussetzt, aber dann fügt es eben nur einen am Leitfaden der Kausalitätskategorie gebildeten Gedanken hinzu; die Erfahrung lehrt uns nichts über eine Kausalität dessen, was jenseits unsres Bewusstseins liegt, auf unsre Seelenthätigkeit, sie lehrt uns einfach deshalb nichts darüber, weil ihr Reich mit den Grenzen des Bewusstseinsinhalts ein Ende hat.

Die Erfahrung lehrt uns nur unsren Bewusstseinsinhalt kennen, und dieser enthält nichts als Modifikationen unsrer eignen seelischen Zustände. Die Erfahrung lehrt uns nichts darüber, ob jenseits unsres Bewusstseins ein Gebiet unbewusster psychischer Funktionen besteht, welche wir als unsre eignen Funktionen und als die Quelle unsres Bewusstseinsinhaltes ansehen dürfen, sondern nur unser Denken fügt diese Annahme hinzu. Die Erfahrung lehrt uns erst recht nichts darüber, ob jenseits unsres Bewusstseinsinhaltes neben unsren eignen unbewussten Seelenfunktionen noch andre Funktionen anderer Subjekte oder Dinge existiren. Wir können nicht aus Erfahrung wissen, ob es eine bewusstseinstrascendente Welt (zu welcher auch unsre eignen unbewussten Seelenfunktionen gehören würden), oder ob es gar eine transsubjektive Welt (jenseits unsrer bewussten und unbewussten Funktionen) giebt. Wenn wir denken, dass es eine solche Welt giebt, so ist das unser Gedanke, von dem wir zunächst nicht wissen, ob er Wahrheit oder Irrthum bietet.

Wenn es eine solche bewusstseinstrascendente oder gar transsubjektive Welt giebt, so wissen wir, dass nach allen physikalischen und physiologischen Annahmen unsre Empfindungen keinerlei Analogon in derselben haben können. Ob unsre Anschauungsform der Räumlichkeit auf die Welt der Dinge an sich, falls sie existirte, anwendbar wäre, darüber kann uns die Erfahrung ebenso wenig etwas lehren, wie darüber, ob unsre Denkformen oder Kategorien (z. B. Einheit, Vielheit, Substantialität, Kausalität) für dieselbe irgend welche Geltung und Bedeutung besässen. Wir wissen nur, dass wir unsre Anschauungsformen auf Empfindungen und unsre Denkformen auf Empfindungen und Anschauungen anwenden, und dass die Empfindungen kein Analogon in einer etwaigen Welt der Dinge an sich haben würden. Wir müssen also jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen, dass unsre für Empfindungsmaterial passenden Anschauungs- und Denkformen für das anderartige Material jener Welt nicht passen.

Es ist wohl unbestreitbar, dass wir unsre Anschauungs- und Denkformen in der stillschweigenden Voraussetzung auf unser Empfindungsmaterial anwenden, dass wir damit ein wahres, d. h. der transcendent-realen Welt adäquates Weltbild erbauen, oder mit andern Worten, dass aller unsrer unbewussten Anwendung der Anschauungs- und Denkformen unbewusster Weise die letzte und höchste erkenntnistheoretische Kategorie des Dinges an sich zu Grunde liegt. In dessen, was der einen Denkform recht ist, das ist der andern billig; es würde aus dem Gesagten nichts weiter folgen als der unauflöslliche logische Zusammenhang des Systems der Kategorien in unsrer unbewussten Verstandesthätigkeit, aber keineswegs die transcendentale Wahrheit des Ergebnisses ihrer transcendentalen Anwendung.

Vielleicht wäre sogar der instinktive Hang zu diesem transcendentalen Gebrauch der Anschauungs- und Denkformen nur als ein atavistisches Ueberlebsel des naiven Realismus aufzufassen, so dass mit dem Einleben in die richtigere Weltansicht auch dieser instinktive Hang allmählich verschwinden würde. Vielleicht wäre aber auch dieser instinktive Hang zum transcendentalen Gebrauch der An-

schauungs- und Denkformen als eine unsrer geistigen Organisation teleologisch eingeprägte Illusion zu betrachten, welche, obzwar theoretisch unwahr, doch als praktisch nützlich gelten müsste, um uns zu einem solchen Verhalten zu motiviren, wie es angezeigt wäre, wenn eine transsubjektive Welt bestände. Wie dem auch sei, ob atavistisches Ueberlebsel der naiv-realistischen Periode, ob psychologisch nothwendige Illusion, jedenfalls kann dieser instinktive Hang zum transcendentalen Gebrauch der Anschauungs- und Denkformen und zur Zuspitzung aller unsrer Konstruktionen auf die Kategorie des Dinges an sich uns keinerlei Bürgschaft für die theoretische Wahrheit und logische Statthaftigkeit eines solchen Gebrauches geben, und zwar gleich wenig Bürgschaft, mag nun eine Welt der Dinge an sich existiren oder nicht. Denn selbst in dem Falle, dass der einen Kategorie des Dinges an sich Wahrheit zukäme, wäre damit noch durchaus kein Anhalt für die transcendente Anwendbarkeit der übrigen Kategorien und der Anschauungsformen auf das supponirte Ding an sich gegeben; auch in diesem Falle bliebe das Ding an sich ein für uns schlechthin unbekanntes X, von dem wir weder positiv noch negativ irgend etwas erfahren oder behaupten könnten. Ob aber dieses X bloss unser Gedanke ist, oder ob ihm etwas Existirendes jenseits unsres Bewusstseins entspricht, bleibt gleichfalls für immer unerfahrbar.

Wenn die physiologische Widerlegung des naiven Realismus darin gegipfelt hatte, dass aus der vorausgesetzten physikalischen Welt des äusseren Daseins nichts in die psychische Welt des inneren Bewusstseins hineinschlüpfen könne, sondern in dieser letzteren alles von innen heraus neu geschaffen und aufgebaut werden müsse, so gipfelt umgekehrt die philosophische Widerlegung darin, dass das Bewusstsein nicht über die Grenzen seines subjektiv-idealen Inhalts hinausgreifen könne, und dass der Inhalt alles Bewusstwerdens auf die eigene psychische Zuständlichkeit beschränkt sei. Was ich fühle, ist mein Gefühl; was ich empfinde, ist meine Empfindung; was ich anschau, ist meine Anschauung; was ich vorstelle, ist meine Vorstellung, was ich denke, ist mein Gedanke; was Objekt meines Bewusstseins ist, hat sich eben dadurch als Inhalt meines Bewusstseins, als Moment meiner Subjektivität, als Zuständlichkeit meines seelischen Innern, als subjektiv-ideales Sein ausgewiesen. Das Bewusstsein ist Accidens meiner Seele und kann aus meiner Innerlichkeit nicht heraus; es kann sich nicht über die Grenzen seiner idealen Sphäre ausdehnen, nicht Fühlhörner ausstrecken, um etwas ihm Transcendenten zu betasten, nicht sich über die Dinge an sich hinüberstülpen, auch nicht die Dinge mit Fangarmen in sich hineinziehen.

Damit ist dann die zwischen äusserlichem Dasein und innerlichem Bewusstsein gähnende Kluft von beiden Seiten her gleichnässig konstatiert, und dem naiven Realismus jeder Boden entzogen. Es ist aber an seine Stelle zunächst nicht etwas Andres gesetzt, sondern nur die Widerlegung des instinktiven erkenntnisstheoretischen Dogmatismus kritisch bis zu Ende durchgeführt. Eine solche rein negative Kritik kann für sich allein zunächst nur zum Nichtwissen führen, zu jener skeptischen Weltansicht, welche als Durchgangspunkt zwischen naivem

Dogmatismus und positivem Criticismus unentbehrlich scheint. Dass das theoretische Bewusstsein sich niemals auf die Dauer bei einem ergebnisslosen Skepticismus beruhigt, dafür ist durch die Anlage der menschlichen Natur zur Genüge vorgesorgt. Die weiter sich ergebenden Standpunkte des erkennenden Bewusstseins zu verfolgen, wird die Aufgabe der folgenden Abschnitte sein. Hier handelte es sich zunächst nur um die erschöpfende Widerlegung des naiven Realismus, und für diese dürfte das Beigebrachte ausreichen. Die Skepsis erstreckt sich natürlich auch auf den Erklärungswert der Naturwissenschaften, der, wie oben gezeigt, völlig illusorisch ist, wenn die transcendente Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf das Ding an sich illusorisch ist, oder wenn gar die transcendente Geltung der Kategorie des Dinges an sich selber illusorisch ist. Aus philosophischem Gesichtspunkt hat die physikalische Weltansicht keine Existenzberechtigung, ausser soweit sie sich vor dem philosophischen Forum zu legitimiren vermag. Wenn aber unser gesamtes Erkennen auf einer psychologisch unentrinnbaren illusorischen Beschaffenheit in der Organisation unsers Geistes beruhen sollte, so könnte natürlich das physikalische Erkennen keine Ausnahme machen.

Das Ergebniss der philosophischen Widerlegung des naiven Realismus lässt sich folgendermaassen zusammenfassen:

- 1) Was wahrgenommen wird, ist ausschliesslich der eigne Bewusstseinsinhalt, d. h. Veränderungen des eigenen seelischen Zustandes.
- 2) Ob es Dinge an sich giebt, liegt ausser dem Bereich der Erfahrbarkeit.
- 3) Ob unsre Anschauungs- und Denkformen auf die Dinge an sich, falls es solche giebt, anwendbar sind, oder nicht, liegt ausser dem Bereich der Erfahrbarkeit.
- 4) Die Welt für mich ist meine subjektive Erscheinungswelt, welche sich aus meinen Empfindungen und meinen unbewussten und bewussten Intellektualfunktionen aufbaut.
- 5) Ob es noch andre Welten ausser meiner subjektiven Erscheinungswelt giebt oder nicht, liegt ausser dem Bereich der Erfahrbarkeit.

II. Der transcendente Idealismus.

1. Der Standpunkt des transcendentalen Idealismus im Allgemeinen und seine deduktive Begründung.

Die Widerlegung des naiven Realismus war vollständig; sie lässt uns in der skeptischen Schwebung zwischen einem transcendentalen Realismus, welcher nach Art der naturwissenschaftlichen Weltansicht die Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf eine jenseits unseres Bewusstseinsinhalts belegene Welt zulässt, und einem transcendentalen Idealismus, welcher die Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf eine bewusstseins-transcendente Welt verbietet, wenn nicht gar die Existenz einer solchen leugnet. Eine solche skeptische

Schwebe ist auf die Dauer dem menschlichen Geiste unerträglich; er wird wenigstens versuchsweise sich für die eine oder für die andre der beiden Möglichkeiten entscheiden müssen, um ihre Konsequenzen bis zu Ende zu denken und zu probiren, was jede derselben zu leisten vermag, was sie für Vortheile und für Nachtheile im Gefolge hat.

Nun ist es klar, dass von diesen beiden Möglichkeiten der transcendente Realismus dem naiven Realismus verwandter ist, weil er doch wenigstens die Existenz einer raumzeitlichen, logisch geordneten transcendenten Welt annimmt; daher erklärt es sich, dass die naturwissenschaftliche Weltansicht, welche sich nicht mit philosophischen Bedenken aufhielt, unmittelbar vom naiven zum transcendentalen Realismus übergehen konnte und musste. Die philosophische Weltansicht hingegen musste gerade an dieser Verwandtschaft Anstoss nehmen und den Verdacht schöpfen, dass ein heimlicher, noch unüberwundener Rest von naivem Realismus der unbewusste Grund für die Bevorzugung des transcendentalen Realismus sei; nachdem sie gelernt hatte, wie vieles von demjenigen, was der natürlichen Weltansicht als selbstverständlich gegolten hatte, der Kritik zum Opfer gefallen war, konnte sie mit ihrer Kritik nicht argwöhnisch und radikal genug zu Werke gehen. Es ist eine alte, überall neu sich bestätigende Erfahrung, dass die Meinungen nicht stetig, sondern wie Ebbe und Fluth in Umschlägen und Rückschlägen wechseln, und dass es vorzugsweise die extremen Gegensätze sind, welche einander ablösen. So war es auch naturgemäss, dass die philosophische Erkenntnisstheorie aus dem naiven Realismus in seinen Gegenpol, den transcendentalen Idealismus, stürzte, und dass dieser erst seine Tragweite erprobt und gleichsam abgewirthschaftet haben muss, ehe für den transcendentalen Realismus im Zeitgeist Platz werden kann.

Der Umschlag des naiven Realismus in transcendentalen Idealismus wird dadurch unterstützt, dass das Wesen und der Begriff des Skepticismus in weiten Kreisen noch ganz unverstanden ist und mehr oder weniger mit negativem Dogmatismus verwechselt wird. Die kritische Widerlegung einer für begründet gehaltenen Behauptung gilt allzu leicht für den indirekten Beweis des Gegentheils unbekümmert darum, ob der Satz des ausgeschlossenen Dritten in dem besonderen Falle auch wirklich anwendbar ist oder nicht, und unbekümmert darum, ob die Widerlegung der Behauptung nur die bisher aufgestellten Gründe ihrer Wahrheit, oder ob sie die Möglichkeit der Behauptung schlechthin betrifft. Wo von Skepticismus die Rede sein soll, da muss es sich immer nur um ein *non liquet* der Erkenntniss handeln, da muss die apriorische oder deduktive Bestimmung der Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit sich unserer Einsicht entziehen, und die Widerlegung des bisherigen positiven Dogmatismus sich auf die Widerlegung der Gründe beschränken, auf denen der Glaube an seine Wahrheit beruhte. Aber der skeptische Satz: „wir wissen nicht, ob wir wissen, oder nicht wissen“, welcher sich gegen den positiven Dogmatismus des Wissens kehrt, wird in der Regel so verstanden, als ob er besagte: „wir wissen, dass wir nicht wissen“, oder gar: „wir wissen, dass wir nicht wissen können“, und schlägt so in nega-

tiven Dogmatismus um, der nicht um ein Haar breit weniger dogmatisch ist als der soeben widerlegte positive.

Genau in dieser Lage befindet sich die skeptische Widerlegung des naiven Realismus. Der naive Realismus hatte das positive Dogma vertreten: „wir wissen von einer Welt der Dinge an sich, weil wir sie durch Erfahrung wahrnehmen“. Die Kritik hatte die Begründung dieses Dogmas umgestossen und gezeigt, dass wir nur unsre selbst producirte, subjektiv-ideale Erscheinungswelt wahrnehmen, also nicht wissen können, ob ausser unserm Bewusstsein noch eine Welt von Dingen an sich existirt und wie sie beschaffen ist. Die über ihr Ziel hinausschiessende Skepsis schlägt damit sofort in das negative Dogma um, dass wir wissen, dass wir von einer Welt der Dinge an sich, falls sie existirt, nichts wissen können. Es kostet wahrlich keine geringe Mühe für den Anfänger, sich von den instinktiven Vorurtheilen des naiven Realismus loszuringen, und gegen die unvermerkt einschleichenden Rückfälle zu wehren. Wer diese Arbeit geleistet hat, der darf wohl mit einigem Rechte auf seine philosophischen Errungenschaften stolz sein. Aber dieser Stolz schlägt allzuleicht in Ueberschätzung der rein negativen Ergebnisse der erkenntnistheoretischen Kritik und dadurch in eine Ueberhebung um, welche mit kritischer Vornehmheit auf jede positive Erkenntnistheorie verächtlich hinablickt und sich in die negative Seite der Skepsis so verliebt, dass der Umschlag in negativen Dogmatismus erfolgt. An Studenten kann man diese psychologischen Vorgänge täglich beobachten.

Dieser negative Dogmatismus spaltet sich nun weiter in zwei Aeste. Der erste zieht den falschen Schluss, dass, weil wir von einer etwaigen Welt der Dinge an sich nichts wissen könnten, auch keine solche sein könne, wobei unausgesprochen oder ausdrücklich die falsche Prämisse hereingezogen wird, dass Sein = Bewusstsein sei, und dass es kein Sein geben könne ausser als Bewusstsein. Der zweite Ast jenes negativen Dogmatismus dehnt die Skepsis nicht einmal auf die Existenz der Dinge an sich und unser Wissen um dieselbe aus, sondern lässt sowohl die Welt der Dinge an sich als existirend gelten, als auch unser Wissen von dieser Existenz unangezweifelt, behauptet aber dafür desto eifriger, dass diese transcendente Welt nicht in räumlich-zeitlichen und logischen Formen existiren könne. Der erstere Zweig des negativen Dogmatismus kann der radikale oder konsequente transcendente Idealismus heissen, der zweite der gemilderte, oder abgeschwächte, oder inkonsequente transcendente Idealismus, weil er allen übrigen Kategorien die transcendente Anwendbarkeit abspricht, der einzigen Kategorie des Dinges an sich aber ohne angebbaren Grund sie ausnahmsweise zugesteht. Der erste konsequentere Zweig des negativen Dogmatismus ist sehr viel schwerer durchzuführen und den instinktiven Ansprüchen des praktischen Lebens noch weit mehr entfremdet als der zweite, der sich bereits als ein schüchternes Kompromiss zwischen transcendentalem Idealismus und Realismus wenigstens in Bezug auf die Existenz der Dinge an sich darstellt. Praktisch verwendbar wird freilich auch im zweiten das Ding an sich erst dann, wenn ihm die Anwendbarkeit der Kategorien

Substanz, Dasein, Realität, Vielheit und Kausalität zugeschrieben wird; wenn dies geschieht, so geht aber der inkonsequente transcendente Idealismus zur wichtigeren Hälfte in einen transcendentalen Realismus über, insofern dem Dinge an sich die wesentlichen Kategorien als Daseinsformen zugesprochen werden und nur noch die Raumzeitlichkeit des Daseins und Wirkens abgesprochen wird.

Der inkonsequente transcendente Idealismus stützt seine Negation der Raumzeitlichkeit und der Kategorien als Formen des Dinges an sich wesentlich auf eine falsche Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Der naive Realismus hatte nämlich angenommen, dass Raumzeitlichkeit und Kategorien Daseinsformen der ansichseienden Welt seien und nicht ursprüngliche Anschauungsformen, sondern vermittelt der Wahrnehmung der ansichseienden Welt aus dieser in das Bewusstsein hinübertreten. Die philosophische Kritik hatte dagegen gezeigt, dass nichts von der Welt der Dinge an sich in das Bewusstsein hineingelangen kann und das Bewusstsein ebensowenig aus sich herausgehen und in das Jenseits seiner selbst hinübergreifen kann, dass also aller Inhalt des Bewusstseins einschliesslich der Anschauungs- und Denkformen von innen heraus selbstthätig producirt sein muss. Nun wurde die falsche Alternative gestellt: entweder sind Raumzeitlichkeit und Kategorien nur Daseinsformen der Dinge an sich, oder nur Anschauungs- und Denkformen des Bewusstseins. Im ersteren Falle sind sie nicht ursprüngliche Formen der Geistesthätigkeit, im letzteren Falle nicht ursprüngliche Formen der Dinge an sich. Im ersteren Falle können sie höchstens aus der Welt der Dinge an sich ins Bewusstsein hineinwandern, im letzteren Falle höchstens aus dem Bewusstsein in die Welt der Dinge an sich hinauswandern. Da das Hinein- und Hinauswandern ausgeschlossen ist, und Raumzeitlichkeit und Kategorien doch thatsächlich im Bewusstseinsinhalt angetroffen werden, so können sie nur ursprüngliche Formen der subjektiven Anschauung und des Denkens sein, und können in keinem Sinne Formen der Dinge an sich sein.

Man sieht deutlich, wie bei dieser Argumentation der geflissentliche Gegenschlag gegen den naiven Realismus die dritte Möglichkeit aus den Augen rückt, dass Raumzeitlichkeit und Kategorien sowohl ursprüngliche Formen der Welt der Dinge an sich, als auch ursprüngliche Formen des Anschauens und Denkens sein können. Da diese dritte Möglichkeit ausser Acht gelassen ist, so verliert auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten seine Anwendbarkeit und die Argumentation für den negativen Dogmatismus ihre Beweiskraft. Andererseits ist durch die Anerkennung der dritten Möglichkeit der Standpunkt des Skepticismus noch keineswegs verlassen; das *non liquet* bleibt für das Erkennen nach wie vor bestehen.

Für den radikalen transcendentalen Idealismus lässt sich die falsche Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in analoger Weise formuliren, wengleich mir eine solche Formulirung noch nicht in präciser Gestalt begegnet ist, sondern nur in mehr unklarer Weise den negativ dogmatischen Ueberzeugungen zu Grunde liegt. Das Sein ist entweder ein ausserhalb oder jenseits des Be-

wusstseins seiendes, transcendentes, oder ein innerhalb des Bewusstseins seiendes, immanentes. Der naive Realismus nahm das erstere an, und setzte voraus, dass das Bewusstsein durch die Wahrnehmung von dem transcendenten, seiner Natur nach bewusstlosen Sein Kenntniss erlangt. Da diese Voraussetzung hinfällig ist und das Sein von uns nur als Bewusstseinsinhalt angetroffen wird, so giebt es nur immanentes Sein oder Bewusst-Sein. Die vermeintliche Widerlegung eines Seins ausser dem Bewusstsein ist falsch, weil eine dritte Möglichkeit neben dem bloss transcendenten und bloss immanenten Sein besteht, nämlich die, dass ein Sein sowohl jenseits als auch diesseits des Bewusstseins sei, dass es sowohl transcendentes (mir nicht bewusstes) als auch immanentes (mir bewusstes) Sein gebe. Der Standpunkt des Skepticismus wird dadurch nicht verlassen, sondern gegen die Velleität des negativen Dogmatismus wiederhergestellt. Denn ob es ein Sein ausser meinem Bewusstsein giebt oder nicht, davon weiss ich vorläufig nichts, da ich nur von demjenigen unmittelbar etwas weiss, was in meinem Bewusstsein ist.

So wenig nun auch die Verwechselung von Skepticismus und negativem Dogmatismus und die mit ihr zusammenhängende falsche Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu billigen ist, so ist doch anzuerkennen, dass der transcendente Idealismus nicht bloss auf solchen Irrthümern ruht, sondern dass er methodologisch im Rechte ist, wenn er fordert, dass seine negativen Behauptungen als Hypothesen zuerst in Betracht kommen und in erster Reihe systematisch durchgeführt und geprüft werden. Denn nur als mein Bewusstseinsinhalt, nur als Bewusstseinsimmanentes ist mir das Sein erfahrungsmässig gegeben, und nur von diesem Bewusstseinsinhalt weiss ich, dass er sich in den Anschauungs- und Denkformen bewegt. Ob es ein Sein ausser meinem Bewusstsein giebt, davon weiss ich unmittelbar gar nichts, und ob ein solches etwaiges Sein raumzeitliche und logische Formen hat, davon weiss ich durch Erfahrung noch weniger. So wenig ich berechtigt bin, solches Sein *a priori* zu leugnen, so wenig bin ich berechtigt, dasselbe kategorisch zu behaupten oder auch nur hypothetisch zu supponiren, es sei denn, dass ich für meine Annahme zureichende Gründe aufzeigen kann. Die philosophische Betrachtung muss nicht nur von der Erfahrung ausgehen, sondern sie darf auch nicht ohne zureichende Gründe über die Erfahrung hinausgehen. Was ich nicht weiss, macht mir nicht heiss; dieser Satz gilt auch für die Philosophie. Wer auch nur hypothetisch über die Erfahrung hinausgreifen will, der muss seine Berechtigung zu einem solchen Schritte nachweisen, dem liegt die Beweislast ob. Es ist die Schuldigkeit des Philosophen, dass er zunächst sich bei dem immanenten Sein bescheidet und zusieht, wie weit er mit ihm kommt; nicht zu einer definitiven Leugnung der Möglichkeit des transcendenten Seins, wohl aber zu der vorläufigen Ablehnung seiner Annahme ist er berechtigt und verpflichtet, bis das Bedürfniss einer solchen Hypothese nachgewiesen ist. „Dem Behauptenden liegt die Beweislast ob“; dieser Satz hat auch in Bezug auf die kategorische oder hypothetische Behauptung eines transcendenten Seins unbedingte Gültigkeit.

So lange der philosophische Beweis nicht erbracht ist, befindet sich der Philosoph im Rechte, wenn er auf dem Wege des transcendentalen Idealismus zum Ziele strebt. Er muss sich nur bewusst bleiben, dass der Skepticismus in Kraft bleibt, d. h. dass sein Vorgehen auf dem Wege des transcendentalen Idealismus selbst nur ein versuchsweises, hypothetisches ist. Kritisch bewähren kann der transcendente Idealismus sich natürlich nur dadurch, dass er sein Ziel erreicht, d. h. eine befriedigende Orientirung in der Erfahrungswelt liefert und das Erklärungsbedürfniss des Verstandes befriedigt. Bevor er zur kritisch bewährten Weltansicht geworden, muss er sich mit dem Ruhme bescheiden, die nächstliegende Hypothese zur Grundlage seiner Erklärungsversuche gewählt zu haben, darf aber aus seinem methodologischen Vorrang niemals den Anspruch schöpfen, sich als negativer Dogmatismus legitimiren zu können.

Man hat versucht, dieses Recht dadurch zu erweisen, dass man zeigen wollte, jeder Versuch, den transcendentalen Idealismus zu überwinden, sei ein sich selbst widersprechendes Thun. Wäre dieser Beweis bündig, so gäbe es allerdings aus philosophischem Gesichtspunkt kein Entrinnen aus diesem Standpunkt, es sei denn, dass der Beweis erbracht werde, dass auch der radikale transcendente Idealismus in jedem Schritte des Denkens ein sich selbst widersprechendes Thun einschliesse; denn in diesem Falle, wenn sowohl der transcendente Idealismus als auch jeder Versuch, ihm zu entrinnen, das Denken zu Widersprüchen verurtheilen, wäre dem Widerspruch auf keine Weise zu entgehen, so dass die Beweiskraft der indirekten Beweise aufhörte und der Skepticismus wieder in Kraft träte. Nun werden wir allerdings sehen, dass der transcendente Idealismus bei jedem Schritte des Denkens Widersprüche einschliesst, so dass er nicht berechtigt ist, sich auf einen indirekten Beweis durch die widerspruchsvolle Beschaffenheit seines Gegentheils zu stützen. So lange aber dieser Nachweis nicht erbracht oder nicht anerkannt ist, wird man allerdings den indirekten Beweis prüfen müssen, welchen der transcendente Idealismus für seine Alleinberechtigung versucht, schon um deswillen, weil, wenn dieser Beweis unwiderleglich wäre, der Skepticismus und die Ohnmacht der Erkenntniss damit endgültig besiegt wäre.

Der indirekte Beweis des transcendentalen Idealismus lässt sich nun etwa folgendermaassen formuliren. Wenn ich versuche, etwas zu denken, was jenseits meiner Bewusstseinsphäre liegt, also nicht zu meinem Bewusstseinsinhalt gehört, so misslingt dieser Versuch so lange, als die für das zu Denkende gestellte Bedingung, ausser meiner Bewusstseinsphäre liegen zu sollen, festgehalten wird; in dem Augenblicke aber, wo der Versuch zu gelingen scheint, ist eben das Denkende mein Bewusstseinsinhalt geworden, also in meine Bewusstseinsphäre eingetreten, hat also eben damit aufgehört, ein jenseit meiner Bewusstseinsphäre Belegenes zu sein. So lange ich nicht denke, so lange denke ich auch nicht ein Ding an sich; sobald ich etwas denke, so denke ich meinen Gedanken, also wieder nicht ein Ding an sich. Ich nicht-denken oder denken, niemals kann es etwas Bewusst-

seins-Transcendentes sein, was ich auf diesem Wege erreiche. Denke ich aber etwas und bilde mir dabei ein, etwas Bewusstseins-Transcendentes zu denken, so widerspreche ich mir selbst, indem ich dadurch, dass ich es denke, beweise, dass es ein Bewusstseins-Immanentes ist.

Es liegt auf der Hand, dass dieser Beweis zunächst nur dem radikalen transcendentalen Idealismus zu Gute kommt, nicht dem gemässigten. Wenn ich schlechterdings nichts Bewusstseins-Transcendentes denken kann, so hat die Frage, ob ich die Anschauungsformen und Denkformen auf ein Bewusstseins-Transcendentes anwenden könne oder nicht, gar keinen Sinn mehr; denn ein schlechterdings Undenkbares kann ich weder als ein Bestimmtes noch als ein Unbestimmtes bezeichnen, und einem *Non-Subjectum* kann ich Prädikate weder zuthellen noch aberkennen. Gleichwohl wird inkonsequenter Weise der Beweis für die Undenkbarkeit eines Dinges an sich auch dazu benutzt, die Unanwendbarkeit der Anschauungs- und Denkformen auf das Ding an sich abzuleiten, und zwar dadurch, dass der radikale transcendente Idealismus einen Augenblick bedingungsweise seinen Standpunkt verlässt und zum gemässigten hinübertritt, um dann aus seiner festgehaltenen Position Konsequenzen zu ziehen.

Gesetzt den Fall, so lautet die Argumentation, wir könnten ohne Selbstwiderspruch von einem Dinge an sich reden, obschon wir dies eigentlich nicht können, so müssten wir doch anerkennen, dass das hypothetisch existirende Ding an sich ein unserm Denken schlechthin Heterogenes ist. Denn wenn das Ding an sich existirte und unsren Denken nicht heterogen wäre, so wäre nicht abzusehen, warum wir dasselbe nicht sollten denken können. Nun ist aber durch den obigen indirekten Beweis des radikalen transcendentalen Idealismus festgestellt, dass das Ding an sich uns schlechterdings undenkbar ist; folglich muss es ein unsren Denken schlechthin Heterogenes sein, folglich können alle Formen, in denen unser Denken sich bewegt, auf das Ding an sich nicht anwendbar sein.

Es liegt auf der Hand, dass dieser abgeleitete Beweis für den gemässigten transcendentalen Idealismus auf sehr schwachen Füßen steht. Wer die absolute Undenkbarkeit eines Dinges an sich, von der er ausgeht, einmal zugiebt, der stellt sich damit bereits auf den Boden des radikalen Idealismus, so dass für ihn jedes Bedürfniss aufhört, die Unanwendbarkeit der Anschauungs- und Denkformen auf ein fehlendes grammatikalisches Subjekt noch besonders zu beweisen. Wer aber dieses Bedürfniss empfindet, der zeigt damit, dass er für den centralen Grundsatz des radikalen Idealismus noch nicht reif ist, also auch nicht aus demselben deduciren kann. Die Annahme einer absoluten Heterogenität von Ding an sich und Denken, welche die unentbehrliche Vermittelung bei dieser Deduktion bildet, wird selten deutlich ausgesprochen, denn sie legt die Achillesferse des ganzen Beweisverfahrens, seinen *circulus vitiosus*, zu deutlich bloss. Sie muss hier nämlich aus der angeblich bewiesenen Undenkbarkeit des Dinges an sich gefolgert werden, während sie thatsächlich diesem angeblichen Beweise schon als *petitio principii* zu Grunde lag, so dass derselbe ohne diese stillschweigende Voraussetzung seine

Kraft verliert. Die einheitliche Gesammtheit der beiden Beweise dreht sich im Kreise, indem der erste die Undenkbarkeit des Dinges an sich aus seiner stillschweigend vorausgesetzten Heterogenität, der zweite aber seine Heterogenität aus seiner angeblich bewiesenen Undenkbarkeit folgert. Diese verunglückte Deduktion des gemässigten Idealismus aus dem radikalen hat im Grunde genommen keinen systematischen Zweck, sondern nur einen historischen, nämlich den, die verunglückten Beweisversuche Kants für sein Verbot eines transcendentalen Gebrauchs der Anschauungs- und Denkformen durch bessere zu ersetzen. Systematisch genommen sollten die radikalen Idealisten gar kein Interesse daran haben, die Inkonsequenzen und Halbheiten Kants zu beschönigen und die Bauauffälligkeit seiner Erkenntnistheorie mit unkantischen Stützen auszubessern, da sie ja weit über Kant hinaus sind. Für den inkonsequenten Idealismus, wie unter Andern auch Kant ihn vertritt, ist eben schlechterdings nicht über die skeptische Stellungnahme hinauszukommen, dass man von einem Dinge an sich, dessen „Dass“ uns erkennbar, dessen „Was“ uns aber unerkennbar sein soll, ebensowenig sagen kann, was und wie es nicht ist, als was und wie es ist. *)

Wir können also den inkonsequenten Idealismus hier ganz bei Seite lassen und uns ganz an den indirekten Beweis des radikalen Idealismus halten. Gelingt es, den Nerv dieses Beweises zu entkräften, so ist damit der transcendente Idealismus überhaupt ins Herz getroffen; denn die meisten Argumente oder gefühlsmässigen Sympathien, welche zu seinen Gunsten zu sprechen scheinen, saugen letzten Endes ihre Kraft doch aus diesem Beweise, der ihnen deutlicher oder undeutlicher, in vollkommenerer oder unvollkommenerer Formulirung, ausdrücklich oder stillschweigend zu Grunde liegt. Wenn wir von den Vertretern des radikalen Idealismus immer wieder hören, dass es ihnen unverständlich sei, wie die Realisten leugnen können, dass sie sich selbst widersprechen, und dass jede Behauptung eines über den Bewusstseinsinhalt hinausgreifenden Gedankens schlechterdings ihr Verständnissvermögen übersteige, so ist es immer wieder dieser Beweis, auf den der Widerstand gegen jede Art von transcendentalem Realismus sich stützt. Wenn endlich die Vertreter des transcendentalen Idealismus sich in dem Gefühl einer unerschütterlichen Selbstgewissheit und thurmhohen Ueberlegenheit der philosophischen Erkenntniss über alle abweichenden Standpunkte gütlich thun, so ist es wiederum das Pochen auf die Ueberzeugungskraft dieses Beweises, was sie von der intellektuellen Inferiorität aller gegen seine Beweiskraft sich verschliessenden Köpfe durchdrungen sein lässt.

Wenn ich einem jungen Hunde mit meinem Finger einen auf

*) Diese Inkonsequenz Kants ist meines Wissens zuerst von Fries im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „neuen Kritik der Vernunft“ (1826) aufgedeckt worden, während noch Schopenhauer sie kritiklos hinnimmt und an ihr festhält. Dagegen hat wiederum Schopenhauer die Fehlerhaftigkeit des Kantschen Beweisversuches mit Hülfe der Antinomien kritisch blossgelegt, während Fries grade in diesen den Beweis des transcendentalen Idealismus erblickt und die Dialektik der Unendlichkeitsvorstellungen in seiner Weise durchführt.

der Erde liegenden Bissen zeige, den er fressen soll, oder einem kleinen Kinde mit dem Finger einen Gegenstand zeige, den es mir bringen soll, so werden beide in Ermangelung genügender Erfahrung über meine Zeigegeberde meinen Zeigefinger ansehen, beziehungsweise beriechen, als ob es dieser Finger wäre, den ich ihnen zeigen wollte, und als ob an diesem etwas für sie Bemerkenswerthes zu finden sein müsste. Hund und Kind haben darin auch soweit ganz Recht, dass wenn ich ein Glied meines Körpers ausstrecke, ich unmittelbar nichts andres zeige als diesen meinen Körpertheil. Aber sie haben Unrecht, wenn sie meinen, dass ich auch mittelbar mit dieser Geberde nichts anderes zeigen könnte als meinen eigenen Körpertheil, und sie hätten noch mehr Unrecht, wenn sie mich deshalb eines Widerspruches zeihen wollten, weil ich meinen eignen Körpertheil zeige und damit einen anderen Gegenstand meine. Hund und Kind sind viel zu klug, um nicht bereitwillig sich bedeuten zu lassen, sobald sie nur erst einmal begriffen haben, dass der weisende Finger auf etwas hinweisen soll, was nicht er selbst ist. Dem analog kann auch mein Wahrnehmungsobjekt des Tisches, an dem ich schreibe, oder mein Vorstellungsobjekt des im andern Zimmer stehenden mir wohlbekannten Tisches, obwohl sie an sich nur Theile meines Bewusstseinsinhaltes sind, doch auf Dinge an sich ausserhalb meines Bewusstsein hindeuten, ohne damit sich selbst zu widersprechen. Ich muss nur, wie ich beim weisenden Finger die Beziehung auf etwas, das nicht mein Finger, nicht Theil meines Körpers ist, hinzudenke, so auch beim Wahrnehmungsobjekt oder Vorstellungsobjekt des Tisches die transcendente Beziehung auf etwas, das nicht mein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsobjekt, nicht Theil meines Bewusstseinsinhalts ist, hinzudenken.

Die Schriftzeichen, mit denen ich schreibe, sind an sich blosser Gesichtsbilder für mich und für den Leser meiner Schrift; sie bedeuten aber etwas ganz andres als was sie sind, nämlich nicht Gesichtsbilder sondern Lautbilder. Die Lautbilder, welche sich zu Worten und durch diese zu einer zusammenhängenden Rede aneinanderfügen, bedeuten ebenfalls etwas andres als sie sind, nämlich nicht Lautbilder sondern Vorstellungsbilder und Gedankenverknüpfungen. Die Vorstellungsbilder und Gedankenverknüpfungen, die den Sinn der Lautbilder, wie diese den Sinn der Schriftzeichen, ausmachen, bedeuten wiederum etwas anderes als sie sind, nämlich nicht meine subjektiven Vorstellungsbilder und Gedankenverknüpfungen, sondern die ihnen korrespondirenden Dinge an sich. Wenn ich z. B. den Satz lese: „Cäsar überschritt den Rubicon“, so werden durch die den Schriftzeichen korrespondirenden Lautbilder drei Vorstellungsbilder in mir erweckt und in eine bestimmte gedankliche Verknüpfung gesetzt: nämlich Cäsar, überschreiten, Rubicon mit der Verknüpfung als Subjekt, Prädikat und Objekt. Die Bedeutung des Satzes liegt aber nicht darin, dass in meinem Bewusstsein diese drei Vorstellungsbilder sich gegenwärtig in der vorgeschriebenen Weise verknüpfen, sondern darin, dass ich aus dieser Mittheilung erfahre, es habe einmal lange Zeit vor meiner Geburt ein gewisser Cäsar gelebt, und dieser habe einen

in fernem Lande wirklich existirenden Fluss wirklich überschritten. Wenn der Satz nicht dies bedeutet, so bedeutet er gar nichts, so ist er ein Schall von leeren Worten, mit denen ich entweder gar keine oder unwahre Vorstellungsbilder verknüpfe.

Ein jegliches, das etwas bedeuten soll, muss etwas anderes bedeuten, als es ist; denn das, was es ist, ist es eben und braucht es darum nicht erst noch zu bedeuten. Als das, was es ist, vertritt es das, was es nicht ist, aber bedeutet. So ist das Schriftzeichen Vertreter oder Repräsentant des Lautzeichens in der Sphäre der Sichtbarkeit, so ist das Lautzeichen Vertreter des Vorstellungsbildes in der Sphäre der Hörbarkeit, so ist das Vorstellungsbild Repräsentant des Seienden in der Sphäre des Bewusstseins. Ein jegliches ist das was es ist, kann aber nur etwas vertreten oder repräsentiren, was es nicht ist, d. h. ein anderes. Wer darin einen Widerspruch findet, der zeigt damit nur, dass er die Begriffe sein und bedeuten, oder sein und repräsentiren, nicht zu unterscheiden vermag.

Nun wird von Seiten des transcendentalen Idealismus dagegen geltend gemacht werden, dass in den übrigen Beispielen sowohl der Repräsentant als das von ihm Repräsentirte entweder nur verschiedene Theile meines gegenwärtigen Bewusstseinsinhalts sind oder doch ihrer Natur nach nicht unfähig sind, Bewusstseinsinhalt zu werden. Aber gerade bei dem Dinge an sich fehle diese Möglichkeit und deshalb könne es auch nicht durch eine bewusste Vorstellung repräsentirt werden. Verschiedene Theile oder Seiten des Bewusstseinsinhalts, wie z. B. sinnliche Bilder und Phantasiebilder, Gesichtsbilder und Gehörbilder, besäßen eben schon in ihrer gleichmässigen Zugehörigkeit zum Bewusstsein die Bürgschaft einer solchen Gleichartigkeit, durch welche ihre wechselseitige Vertretbarkeit ermöglicht werde. Dagegen fehle beim Ding an sich jede Spur einer Gleichartigkeit mit dem Bewusstseinsinhalt und darum sei die gegenseitige Vertretbarkeit beider durcheinander ausgeschlossen.

Wäre diese Argumentation stichhaltig, so muss man zugeben, dass die Möglichkeit des transcendentalen Realismus damit aufgehoben wäre. Aber die Voraussetzung, dass nur Gleichartiges einander vertreten kann, ist nicht haltbar. Wenn ich mit mir einmal darüber einig geworden bin, dass mir für einen bestimmten Zweck A als Repräsentant von B gelten soll, so wird jedesmal, wo mir A begegnet, mit diesem A die Vorstellung für mich verbunden sein, dass es B bedeute. Diese Verbindung kann ganz willkürlich sein; sobald sie einmal konventionell festgesetzt ist, wird sie jedesmal bei dem Auftauchen von A im Bewusstsein in Kraft treten. Ob der Zweck, den ich bei dieser willkürlichen Repräsentation von B durch A verfolge, vernünftig oder unvernünftig ist, bleibt für die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Stellvertretung ganz gleichgültig; ebenso ob mir das B, das mir durch A repräsentirt werden soll, bekannt oder unbekannt ist, ob seine Existenz mir gewiss oder zweifelhaft ist, ob es mit A irgend welche Aehnlichkeit hat oder demselben völlig inkommensurabel und heterogen ist. Sobald ich einmal will, dass die Vertretung stattfinden soll, so findet sie statt, natürlich in zweifel-

haften Fällen mit dem selbstverständlichen Nebengedanken „Irrthum vorbehalten“.

Auch das Recht kennt eine juridische Vertretung nicht nur von Abwesenden, Verschollenen, Verstorbenen und noch Ungeborenen, sondern auch von solchen Personen, deren vergangene, gegenwärtige und künftige Existenz zweifelhaft und unbekannt, aber doch möglich ist (z. B. etwaiger Nachkommen von Verschollenen, etwaiger nachgeborener Kinder von verstorbenen Männern u. s. w.). Demnach kann auch die Unerfahrbarkeit des Dinges an sich und die Zweifelhafteigkeit seiner Existenz mich nicht hindern, demselben einen Vorstellungsrepräsentanten in meinem Bewusstsein zu bestellen, nämlich meinen Begriff des Dinges an sich, natürlich mit dem unausgesprochenen Nebengedanken „Irrthum vorbehalten“ (nämlich für den Fall der Nichtexistenz des Dinges an sich).

Gesetzt den Fall, das Ding an sich wäre zwar existirend, aber dem Bewusstseinsinhalt völlig heterogen, so würde es allerdings im Bewusstsein nur durch einen rein negativen Begriff repräsentirt werden können, d. h. durch einen Begriff, der das einzige positive Merkmal der Existenz mit lauter negativen Merkmalen vereinigt. Das Ding an sich wäre dann das nicht in der Bewusstseinsphäre belegene, nicht räumliche, nicht zeitliche, nicht eine, nicht viele, nicht substantielle, nicht reale, nicht kausal wirksame u. s. w. Existirende. Es wäre von uns aus seinem Inhalt nach nur *via negationis* zu bestimmen, und bloss sein Dass wäre positiv zu supponiren, wengleich auch noch mit einem Zweifel behaftet. Das Ding an sich gliche dann genau dem Gotte derjenigen Religionsphilosophen, welche behaupten, dass die Philosophie nur die Existenz Gottes aber nicht seine Essenz bestimmen könne. Es wäre in diesem Sinne durch einen negativen Grenzbegriff im Bewusstsein repräsentirt; aber immerhin bleibt das positive Merkmal der Existenz der, wenn auch nur hypothetische, feste Kern, um den sich die negativen Merkmale herumlageren. So lange also nur überhaupt noch die Möglichkeit eines Dinges an sich zugestanden wird, kann auch die Negativität seines Bewusstseinsrepräsentanten kein Hinderniss für dessen repräsentative Denkbarkeit sein. Ob die Hypothese eines nur negativ bestimmbareren Dinges an sich irgend welchen praktischen oder theoretischen Werth hat, und ob eine werthlose Hypothese noch Existenzberechtigung hat, das ist eine Frage für sich, die mit der repräsentativen Denkbarkeit oder Undenkbarkeit einer solchen Hypothese nichts zu thun hat. Wir haben hier nur zu konstatiren, dass die völlige Heterogenität des Dinges an sich auf seine Denkbarkeit keine andre Folge ausüben würde als die, dass sein Bewusstseinsrepräsentant begriffliche Negativität haben müsste. Warum aber ein begrifflich-negativer Bewusstseinsrepräsentant ein weniger guter und weniger brauchbarer Vertreter sein sollte, als ein positiver, ist nicht abzusehen.

Nun würde die Vertheidigung des transcendentalen Idealismus weiter einwenden können, dass die Vertretung doch auch in diesem Falle nur durch den noch statuirten Rest von Gleichartigkeit ermöglicht werde, nämlich durch die positive Kategorie der Existenz, welche,

wenn auch nur hypothetisch, auf das Ding an sich angewendet werde, und als positiver Kern für die Anheftung der negativen Bestimmungen diene. Aber auch dies ist nicht stichhaltig. Existenz ist eine Kategorie, welche, repräsentativ verstanden, allerdings etwas Positives bedeuten soll, aber als das genommen, was sie ist, einen offenbar negativen Ursprung aufweist. Das Ex-sistirende ist das von mir aus gerechnet draussen Stehende, während mein Bewusstseinsinhalt sammt der Kategorie der Existenz für mich etwas Insistirendes oder Immanentes ist. Das Draussen ist hier soviel wie jenseits der Bewusstseinsgrenzen, das Existirende soviel wie das Transcendente. Draussen und Jenseits aber ist soviel wie nicht-Draussen und nicht-Diesseits, ähnlich wie Ding an sich das Ding ist, wie es unabhängig von mir und meinem Wahrnehmen ist. Alles dies sind mithin Begriffe von negativer Ableitung, deren negativer Sinn sich nur in der Anwendung auf das, was von ihnen repräsentirt wird, verdunkelt und ausgeschieden hat, wie dies so häufig vorkommt.

Sollen doch auch alle die übrigen Negationen mehr besagen, als ihr Wortlaut angiebt; denn sie sollen nicht die Unbestimmtheit und Qualitätslosigkeit des Dinges an sich überhaupt aussagen, sondern nur, dass seine Bestimmtheit sich nicht aus den uns bekannten positiven Bestimmungen zusammensetzt. Eine Verknüpfung von bloss negativen Bestimmungen kann ebensogut ein adäquater Bewusstseinsrepräsentant des Dinges an sich sein, wie eine Gruppierung von negativen Bestimmungen um einen positiven Kern. Auf keine Weise kann behauptet werden, dass einem bloss negativen Begriff nicht ebensogut wie einem bloss positiven oder einem aus positiven und negativen Bestimmungen zusammengesetzten Begriff ein transcendentes Korrelat entsprechen könne, wobei natürlich vorausgesetzt ist, dass die negativen Begriffsbestimmungen eine positive Bestimmtheit andrer Art am Dinge an sich nicht ausschliessen. Es ist also in jedem Sinne unrichtig, dass die völlige Heterogenität des Dinges an sich seine Udenkbarkeit, auch seine mittelbare Udenkbarkeit durch einen Repräsentanten für das Bewusstsein zur Folge haben sollte.

Wäre nun aber das Ding an sich dem Denken völlig heterogen, und wäre sein adäquater Bewusstseinsrepräsentant ein bloss negativer Grenzbegriff des Denkens ohne jeden positiven Gehalt, dann hätte allerdings die Hypothese des Dinges an sich keinerlei Werth für die theoretische Erklärung der Welt und für das praktische Verhalten in ihr, so wäre diese Hypothese schlechthin berechtigungslos und der negative Grenzbegriff ein grundlos willkürliches Gedankenspiel mit dem Begriff des Nicht. Dies würde praktisch auf dasselbe hinauslaufen wie die absolute Udenkbarkeit der Hypothese; denn es wäre unstatthaft, ein solches willkürliches Spiel mit leeren Denkmöglichkeiten für eine Hypothese auszugeben. Der indirekte Beweis des transcendentalen Idealismus müsste aus diesem Gesichtspunkt dahin modificirt werden, dass nicht in dem Denkversuch eines negativen Grenzbegriffes als solchen schon ein sich selbstwidersprechendes Thun zu suchen sei, wohl aber in dem Versuch, den so erdachten negativen Grenzbegriff für eine Hypothese von irgend welchem Grade der Berechtigung

auszugeben. In dieser modificirten Fassung wäre der indirekte Beweis unwiderleglich, wenn seine Voraussetzung der völligen Heterogenität des etwaigen Dinges an sich sicher gestellt wäre. Jetzt kommen wir also auf den Punkt, wo es nothwendig wird, die Berechtigung dieser Prämisse zu prüfen.

Da zeigt sich nun sofort, dass wir es in dieser Prämisse mit einer dreisten *petitio principii* zu thun haben, welche aus der üblichen Verwechslung von Skepticismus und negativem Dogmatismus entspringt. Denn die Undenkbarkeit, aus welcher die Heterogenität von manchen abgeleitet wird, ist bereits beseitigt. Weil wir aus der unmittelbaren Erfahrung über die Homogenität von Ding an sich und Bewusstseinsinhalt nichts wissen können, darum haben wir die Pflicht, diese Homogenität zunächst zu bezweifeln und die Möglichkeit einer völligen Heterogenität zuzugeben; aber wir haben nicht das Recht, von dem Zweifel an der Homogenität in das negative Dogma der Heterogenität umzuschlagen, weil wir uns eben damit die unmittlere Kenntniss über die Beschaffenheit des Dinges an sich zuschreiben würden, welche wir uns so eben hatten absprechen müssen. Wir sind zunächst ganz unwissend darüber, ob ein Ding an sich existirt oder nicht, und für den Fall, dass es existirt, sind wir ebenso unwissend darüber, ob und welche Eigenschaften es mit unserm Bewusstseinsinhalt gemein hat. Wie die erste Unwissenheit uns nicht hindern kann, versuchsweise mit dem Vorbehalt des Irrthums dem etwaigen Ding an sich einen Bewusstseinsrepräsentanten zu bestallen, so kann die zweite Unwissenheit uns nicht hindern, versuchsweise mit dem Vorbehalt des Irrthums Formen unsres Bewusstseinsinhalts auf das Ding an sich anzuwenden, um zu probiren, was dabei für die theoretische Orientirung in der Welt und für das praktische Verhalten in ihr herauskommt. Grade diesen Versuch an der Schwelle zu verwehren, war die Absicht des transcendentalen Idealismus und der Zweck seiner unbegründeten negativen Dogmen von der Undenkbarkeit des Dinges an sich und von seiner völligen Heterogenität.

Dieser deduktive indirekte Beweis des transcendentalen Idealismus muss also in jeder Hinsicht für misslungen erklärt werden. Sollte sich die später zu untersuchende transcendental-realistische Hypothese von der Gleichartigkeit der Formen des Dinges an sich und des Bewusstseinsinhalts als begründet herausstellen, so wäre ja grade dasjenige Maass von Homogenität verbürgt, welches für eine positive Repräsentation des Dinges an sich durch den Bewusstseinsinhalt erforderlich ist, unbeschadet dessen, dass das Ding an sich als Ex-sistirendes, Transcendentes und vom Bewusstsein Unabhängiges immerdar von seinem insistirenden immanenten Bewusstseinsrepräsentanten negativ unterschieden würde. Während für den transcendentalen Idealismus der Existenzkern des Dinges an sich positiv zu sein schien, alle seine näheren Bestimmungen aber negativ, kehrt sich nun das Verhältniss um: die wesentlichen Bestimmungen werden positiv und nur seine Existenzweise jenseits des Bewusstseins bleibt das Negative an seinem Begriff, wenigstens sofern er vom Standpunkt des Bewusstseins aus konstruirt wird. —

Wir haben schon oben festgestellt, dass der transcendente Idealismus, wenn man ihn nicht als Dogma, sondern als Hypothese versteht, den methodologischen Vorrang vor der entgegengesetzten Hypothese des transcendentalen Realismus beanspruchen kann, insofern er sich enger als dieser an die Erfahrung hält. In der heutigen Zeit, wo es zur wissenschaftlichen Mode gehört, für die Erfahrung zu schwärmen und alles zu missachten, was nicht Erfahrung ist, liegt es nun sehr nahe, den transcendentalen Realismus schon rein um seines überempirischen Charakters willen zu verwerfen, und diese Verwerfung für einen genügenden indirekten Beweis des transcendentalen Idealismus zu nehmen. Allerdings geschieht dies nur von einem Theil der transcendentalen Idealisten, welche den empiristischen oder positivistischen Flügel der ganzen Richtung bilden. Bei diesen stützt sich, wenigsten theilweise, der erkenntnistheoretische negative Dogmatismus auf einen methodologischen negativen Dogmatismus, sei es, dass diese Art der Beweisführung für sich allein in den Vordergrund gestellt wird, sei es, dass sie nur als Unterstützung zu dem indirekten Beweise aus der Undenkbarkeit des Dinges an sich hinzutritt. Der negative methodologische Dogmatismus, auf welchen diese Argumentation sich stützt, gipfelt in dem Satze, dass jedes Hinausgreifen des Denkens über die Erfahrung ein wissenschaftlich unberechtigtes und darum wissenschaftlich werthloses Phantasiespiel sei. Wäre dieser Satz richtig, so könnte allerdings nur das Stehenbleiben bei der Erfahrung wissenschaftliche Erkenntniss heissen, und die Wissenschaft hätte dann ihre Aufgabe auf blosse Beschreibung von Erfahrungen zu beschränken. Jede Hypothese, die als solche etwas über die Erfahrung Hinausgehendes ist, wäre dann unberechtigt, gleichviel welches ihr Inhalt wäre, also auch die Hypothese eines unerfahrbaren Dinges an sich. Wenn Erkennbarkeit und Erfahrbarkeit sich decken, so ist damit schon gesagt, dass das Unerfahrbare auch jenseits unserer Erkenntnissphäre liegt, also nicht als Mittel zur Erklärung der Erfahrung benutzt werden darf. Ob das Unerkennbare denkbar sei oder nicht, erscheint nunmehr als relativ gleichgültige Doktorfrage, da ein Denkbare, das ohne Bedeutung für unsere Erkenntniss bleiben muss, nicht mehr Werth für uns hat, als etwas Undenkbares.

Die relative Berechtigung dieses methodologischen negativen Dogmatismus entspringt bekanntlich aus dem gegen das reine, erfahrungsfreie Denken gerichteten Skepticismus; sein relatives Unrecht liegt darin, dass er dem reinen erfahrungsfreien Denken eine reine, d. h. gedankenlose Erfahrung gegenüberstellt und den Erkenntnisswerth des Denkens überhaupt leugnet, anstatt bloss denjenigen eines erfahrungslosen Denkens zu leugnen. Nehmen wir den Begriff der Erfahrung in seinem weitesten Sinne, so dass er die Ergebnisse des Denkens mit umspannt, so hört der Gegensatz von Erfahrung und Denken, auf den es doch hier ankommt, ebenso auf, wie die Kontrollirbarkeit der Denkhthaten zur Erfahrung; denn die Ergebnisse des falschen Denkens sind genau in demselben Sinne Erfahrung wie die Ergebnisse des richtigen Denkens, müssen also am Maassstab der Erfahrung bemessen, gleichen Erkenntnisswerth haben. Nehmen wir

hingegen den Begriff der Erfahrung in jenem engeren Sinne, in welchem er eine bereits eingetretene Verarbeitung des Erfahrungsmaterials ausschliesst, so kommen wir mit dem Begriff der reinen Erfahrung auf einen Punkt, wo man nichts mehr erfährt und nichts mehr erkennt, sondern bloss noch zusammenhangslose Bausteine der Erfahrung vor sich hat. Die unreine Erfahrung ist keine reine Erfahrung, sondern gedankliche Verarbeitung der reinen Erfahrung, und die reine Erfahrung ist gar keine Erfahrung mehr.

Wir haben schon oben gesehen, dass alles, was man im gewöhnlichen Leben Erfahrung nennt, ein äusserst complicirtes Gewebe von Empfindungen und intellektueller Verarbeitung der Empfindungen und ihrer Verarbeitungsergebnisse ist. Diese Intellektualfunktionen, welche aus den Empfindungen erst Anschauungen, Wahrnehmungsobjekte, Dinge und Welt aufbauen, vollziehen sich theils bewusst, theils unbewusst; die Grenze zwischen den bewussten und unbewussten Intellektualfunktionen ist aber flüssig und bis auf ein gewisses Maass durch die Aufmerksamkeit verschiebbar, kann also keinenfalls dazu gebraucht werden, um Erfahrung und Denken zu scheiden. Was in einer früheren Periode der phylogenetischen und ontogenetischen Entwicklung bewusste intellektuelle Verarbeitung der Empfindungen war, kann später unbewusst werden (z. B. in der Projektion der Anschauungen in die dritte Dimension). Die unbewusste Intellektualfunktion ist nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer Form verschieden von der bewussten; beide sind logische Beziehungen und Verknüpfungen des Erfahrungsmaterials.

Soll diese logische Verarbeitung und Deutung des Erfahrungsmaterials auf den untersten Stufen statthaft sein und nicht aus dem Gebiete des Erkennens herausfallen, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch auf den obersten Stufen statthaft sein soll, wo doch die Kontrolle der Logicität der Verarbeitung so viel leichter ist. Soll aber das denkende Hinausgehen über das Gegebene durch seine sinn-gemässe Deutung und hypothetische Erklärung wissenschaftlich unstatthaft sein, so muss dasselbe Verfahren auch auf den untersten Stufen der Formirung von Anschauungen und Wahrnehmungen in noch weit höherem Grade unstatthaft sein, weil es sich hier sehr viel schwerer (und bei der Ausbreitung der Empfindungen in eine zweidimensionale räumliche Anordnung gar nicht mehr) kontrolliren lässt. Im Bereiche des Gesichts- und Tastsinns ist das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene, d. h. das Letzte, wozu wir vordringen können, schon keine reine Erfahrung mehr, sondern unbewusst intellektuell verarbeitete Erfahrung; die reinen, denkbaren Elemente dieser unreinen Erfahrung, d. h. die mit Unrecht so genannten unbewussten Empfindungen, aus welchen die zweidimensionale Anschauung intellektuell aufgebaut wird, liegen bereits vor und jenseits aller Erfahrung, sind gar keine wirklichen Empfindungen mehr, sondern bloss noch hypothetische Elemente des unbewussten Seelenlebens, welche hätten zu Empfindungen werden können, wenn sie nicht gleich zu Anschauungen geworden wären. Hier giebt es also schlechterdings nur unreine Erfahrung.

Aber selbst dann, wenn wir den Streit über die Grenze der reinen Erfahrung bei Seite lassen, und das Zugeständniss machen wollten, die jeweilig unbewussten intellektuellen Zuthaten, welche die Empfindung erst zur Anschauung formiren, in die reine Erfahrung einschliessen zu lassen, so wäre damit doch noch nichts gewonnen, weil Einheit, Zusammenhang, Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit, kurz alles, was das Mosaik der Erfahrungen erst zu einer Erfahrungswelt werden lässt, doch erst durch die Denkformen, durch die logischen Zuthaten des Denkens in die Erfahrung hineinkommt, aber in der reinen Erfahrung als solchen nicht liegt. Dass die Urkategorien der Substantialität und Kausalität in der Erfahrung als solchen nicht liegen, ist schon von Hume nachgewiesen; dass auch Gesetzmässigkeit, Regelmässigkeit und einheitlicher Zusammenhang in der reinen Erfahrung nicht zu finden sind, ist neuerdings wohl am besten von Volkelt aufgezeigt worden.*) Die reine Erfahrung, selbst wenn man die Wahrnehmungsobjekte mit unter dieselbe befassen wollte, kann uns ohne Bezugnahme auf eine Welt der Dinge an sich nichts vorführen als eine zusammenhangslose Kette von Wahrnehmungen und Vorstellungen, die gleich einem wüsten Fiebertraum fortwährend abreisst und neu anknüpft, ohne dass aus ihr erkennbar wäre, ob und wie die einzelnen Stücke mit einander zusammenhängen. Dass bei einer rein descriptiven Behandlung dieser Erfahrungskette des Bewusstseins niemals etwas ähnliches wie Erkenntniss herauskommen kann, liegt für Jeden zu Tage, der kritisch vorsichtig genug ist, sich vor einer Verwechslung der ihm thatsächlich gegebenen subjektiven Erfahrungskette mit den von ihm etwa instinktiv hineingetragenen gedanklichen Zuthaten (naiv-realistischer oder transcendental-realistischer Art) zu hüten.**)

Das Ergebniss dieser kurzen Kritik des positivistischen Dogmas ist die: es ist keine diesen Namen verdienende Erfahrung ohne die Zuthaten gedanklicher Verarbeitung möglich, und wenn man diese Zuthaten auf ein solches Mindestmaass beschränkt, dass noch Erfahrung dabei möglich bleibt, so liefert die Kette der so gegebenen Erfahrungen nichts, was irgendwie den Namen einer Erkenntniss verdiente, sondern einen schlechterdings sinnlosen wüsten Traum. Soll Erfahrung möglich sein, so müssen die ursprünglich dem Bewusstsein gegebenen Elemente in einem Stufenbau hinzutretender Intellektualfunktionen zu immer höheren Denkprodukten aufgebaut werden, deren jede folgende Stufe sich weiter vom Ausgangspunkt entfernt und ein immer wachsendes Uebergewicht intellektueller Bestandtheile enthält. Soll Erkenntniss möglich sein, so muss das bewusste Denken die vorgefundene Arbeit des unbewussten Denkens einerseits nach rückwärts so weit als möglich kontrolliren, andererseits nach vorwärts so weit als möglich fortführen. Der sogenannte Positivismus ist der offene

*) Prof. Johannes Volkelt, „Erfahrung und Denken“. Hamburg und Leipzig, 1886. Abschn. II „Die reine Erfahrung als Erkenntnissprincip“ S. 53—130.

**) Was man in Frankreich und England Positivismus nennt, ist ganz von naiv-realistischer Basis ausgegangen und bewegt sich grossentheils noch heute auf einer solchen, insofern die naiv-realistischen hypothetischen Zuthaten zur Erfahrung selbst mit zur Erfahrung gerechnet und für „positiv“ gehalten werden.

Bankerott der Erkenntnis, die Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst unter der Fahne der höchsten Wissenschaftlichkeit. Der methodologische negative Dogmatismus, welcher jedes über die Erfahrung hinausgehende Denken als unwissenschaftlich und werthlos verwirft, spottet seiner selbst, indem er Erfahrung und Erkenntnis in gleicher Weise unmöglich macht. Wenn der erkenntnistheoretische negative Dogmatismus sich auf diesen Grund stützt, so fällt er ganz sicher ins Bodenlose. —

Nachdem so alle Versuche gescheitert sind, den transcendentalen Idealismus deduktiv zu begründen, wird demselben nichts übrig bleiben, als das Pochen auf seine apriorische Gewissheit aufzugeben und den Weg einer induktiven Begründung seiner Behauptungen einzuschlagen. Er muss sich als eine Hypothese zur Diskussion stellen, deren Erkenntniswerth lediglich davon abhängt, was sie für die Erklärung der an und für sich unverständlichen Erfahrungskette leistet. Um sich als Hypothese zu bewähren, muss er sich auf eine nähere Durchführung seiner Weltanschauung einlassen. Leider lassen die bisherigen Vorarbeiten der transcendentalen Idealisten uns hier allzusehr im Stich, und zwar deshalb, weil sie es verschmähen und für unter ihrer Würde halten, ihren Standpunkt als eine erst in der näheren Durchführung zu bewährende Hypothese zu behandeln. Fast ausnahmslos stützen sich die Vertreter des transcendentalen Idealismus auf die Evidenz ihrer Principien und versteifen sich so sehr auf diese, dass sie die Schwierigkeiten in deren Durchführung auch dann geringschätzen, wenn ihnen dieselben von gegnerischer Seite entgegengehalten werden, und wenn sie selbst ein deutliches Gefühl von deren theilweiser Unüberwindlichkeit haben. Sie bestehen auf ihrem Schein und überlassen es anderen, Aporien zu lösen, mit denen sie sich nicht befassen mögen, weil sie keinen Weg der Lösung absehen. Sie beruhigen sich bei dem Bewusstsein, dass wenn ihre Principien richtig sind, dann auch mit der Zeit wohl für diese Aporien Lösungen gefunden werden dürften, dass diese Aporien als untergeordnete gegen die Evidenz der Principien zurückstehen müssen, und dass andre leitende Grundgedanken ebenso unmöglich, wie die ihrigen absolut gewiss sind.

Der transcendente Idealismus lässt sich ungefähr ebenso schwer kritisiren wie die Socialdemokratie, weil in beiden Lagern niemand mit der Sprache herausrückt, wie er sich die nähere Durchführung der Principien denkt, desto lauter dann aber denjenigen tadeln kann, der eine solche Ableitung auf eigne Hand unternimmt und nicht das Glück hat, die unausgesprochenen Gedanken der zurückhaltenden Weisen im Einzelnen zu errathen. Es wäre unter solchen Umständen völlig gerechtfertigt, auf eine Kritik des transcendentalen Idealismus in seiner näheren Durchführung zu verzichten, und sich mit dem Nachweis zu begnügen, dass die Principien, auf welche er sich stützt, der Begründung entbehren. Indessen dürfte die Unhaltbarkeit der Principien bei der näheren Durchführung doch noch manche nähere Erläuterung empfangen, und deshalb eine solche Zugabe nicht zu verschmähen sein. — Denjenigen gegenüber, welche ihre Gedanken in dem Nachfolgenden nicht wieder finden sollten, habe ich daran fest-

zuhalten, dass die Entkräftung der Principien jedenfalls für so lange genügt, bis von irgend jemandem der heut noch gänzlich fehlende induktive Beweis für deren Richtigkeit erbracht ist, dass also eine Bemängelung der von mir aus den Principien gezogenen näheren Konsequenzen bis zur Erbringung eines solchen induktiven Beweises an der Lage des Streites nichts ändert. Immerhin wird man mir das Zeugniß nicht versagen, dass ich mich nach Kräften bemüht habe, die verschiedenen Modifikationen, in denen der transcendente Idealismus bisher aufgetreten ist oder noch auftreten könnte, in möglichst vollständiger und gleichmässiger Weise zu berücksichtigen. Ich bitte deshalb solche Leser, die nicht sogleich ihre eigenen Ansichten in meiner Darstellung wiederfinden, um soviel Geduld, dass sie sich überzeugen, ob dieselben nicht doch im weiteren Laufe der Untersuchung zur Erörterung gelangen. Insbesondere bitte ich, dass auch die gemässigten Idealisten meine kritische Analyse des konsequenten Idealismus ihrer Beachtung würdigen mögen, weil die nachherige Kritik des gemässigten Idealismus sich auf diese stützt.

2. Der konsequente transcendente Idealismus.

Unter dem konsequenten transcendenten Idealismus ist nach dem oben Gesagten derjenige Standpunkt zu verstehen, welcher jede positive Bedeutung der Kategorie des Dinges an sich und die transcendente Geltung dieser Kategorie für ausgeschlossen erklärt. Die Frage, ob es Dinge an sich giebt, oder nicht, könnte von diesem Gesichtspunkt aus nur aufgeworfen werden, wenn ich einen Standpunkt ausserhalb meines Bewusstseins einnehmen könnte, was eben unmöglich ist. Es genügt nicht, zu sagen, dass, wenn es Dinge an sich gäbe, dieselben für mich so gut wie nicht existirend sein würden, sondern es muss betont werden, dass ich ausser Stande bin, den Gedanken, dass Dinge an sich möglicher Weise sein könnten, ohne Selbstwiderspruch auch nur bedingungsweise zu denken. Das Ergebniss für mich bleibt allerdings in beiden Fällen dasselbe, mag es nun gar keine Dinge an sich geben, oder mögen sie wegen ihrer absoluten Beziehungslosigkeit zu mir für mich so gut wie nicht existirend sein; daher findet man auch bei radikalen Idealisten gelegentlich die letztere Wendung als herabsteigende Anpassung an die gewöhnliche Denkweise.

Wir haben es also im konsequenten Idealismus mit einer Weltanschauung zu thun, welche sich streng auf die Sphäre des Bewusstseins oder des Immanenten beschränkt, und jede Art von Transcendentem oder Ding an sich gleichermaassen verwirft. Wir werden danach schon den Solipsismus unter den inkonsequenten Idealismus rechnen müssen, weil er zwar alle Dinge an sich nach der Seite des Objektiven verwirft, aber für ein einziges Ding an sich nach der Seite des Subjektiven, für ein transcendentes Subjekt seiner Bewusstseinssphäre eine Ausnahme gelten lässt. Wir werden in noch höherem Grade den immaterialistischen Spiritualismus dem inkonsequenten Idealismus subsumiren müssen, weil derselbe nicht nur für das trans-

cedente Subjekt seines Bewusstseins eine Ausnahme gelten lässt, sondern auch für seine Vorstellungsobjekte von geistigen Personen, die der seinigen ähnlich sind. Denn erkenntnistheoretisch genommen macht es gar keinen Unterschied, ob das Vorstellungsobjekt meines Bewusstseins, zu dem ich vermittelt einer transcendentalen Beziehung ein transcendentes Korrelat von transcedenter Realität, d. h. ein Ding an sich, supponire, einen bloss geistigen, oder einen bloss materiellen, oder einen gemischten Inhalt in sich schliesst. Alle diese Formen des Idealismus sind eigentlich nur noch insoweit transcendentaler Idealismus, als sie das Verbot des Dinges an sich aufrecht erhalten; insoweit sie aber von diesem Verbot Ausnahmen zulassen, treten sie bereits auf den Boden des transcendentalen Realismus hinüber, und bilden demnach, als Ganze genommen, Mischformen von transcendentalem Idealismus und Realismus. Ob diese Klassifikation richtig ist, bleibt vorläufig unerheblich, da die vorausgeschickte Bemerkung nur zur Orientirung darüber beitragen sollte, was ich unter consequentem Idealismus verstehe, und was der Leser unter dieser Ueberschrift zu erwarten hat.

Wenn wir nichts anderes als existirend ansehen dürfen als die untrennbare Einheit von Bewusstseinsform und Bewusstseinsinhalt, so spinnt sich der Bewusstseinsinhalt wie in einem Traume ab. Im Traume nämlich schreiben wir allen unsern Wahrnehmungen instinktiv eine transcendente Realität zu, während unser waches Bewusstsein uns sagt, dass dies nur die Illusion des Traumes ist und dass thatsächlich alle unsre Traumfiguren einschliesslich der „ersten Person“ bloss Traumbilder sind. Das wache Bewusstsein unterscheidet sich eben dadurch vom träumenden, dass es seinen Vorstellungsobjekten nicht nur transcendente Realität beilegt (denn das thut ja der Traum auch), sondern an die Wahrheit dieser Beilegung glaubt, wogegen es die gleiche Beilegung im Traume als Illusion durchschaut. Indem nun der consequente Idealismus diese Beilegung im wachen Zustande ebenso und in demselben Sinne für eine wahrheitslose Illusion erklärt wie im Traume, hebt er den einzigen angebbaren Unterschied zwischen wachem und träumendem Bewusstsein auf, und ordnet das letztere dem Gattungsbegriff des ersteren als eine Spielart von unwesentlichen Abweichungen unter. Der consequente transcendente Idealismus kann deshalb auch Traumidealismus genannt werden, und wenn man diese Weltanschauung verstehen will, so hat man nur nöthig, den Inhalt des wachen Bewusstseins in allen seinen Zügen und Einzelheiten nach Maassgabe des träumenden Bewusstseins zu deuten und auszulegen.

Auch die Träume setzen sich oft nach längeren Intervallen fort, wie die täglichen Abschnitte des wachen Bewusstseins. Auch im Traume wundern wir uns über unerwartete Zwischenfälle, halten wir Zwiesprache, in welcher der Mitunterredner uns durch neue Mittheilungen, witzige Bemerkungen, geistreiche Widerlegungen überrascht. Auch im Traume ringen wir mit dem geträumten Schicksal, bald erfolgreich und mit Lust, bald vergeblich in Angst, Sorge und Kummer. Auch im Traume glauben wir von den Dingen und Personen Ein-

wirkungen zu erfahren, die unserm Willen zuwiderlaufen, und Einwirkungen auf sie auszuüben, welche sie unserm Willen dienstbar machen. Die Kluft, welche zwischen Traum und Wachen noch verbleibt, wird durch die Zwischenglieder des sonnambulen und hallucinatorischen Bewusstseins überbrückt. Alle diese Zustände erscheinen aus dem Gesichtspunkte des transcendentalen Idealismus nur als verhältnissmässig leichte Modifikationen ein und desselben Traumlebens. Das Entscheidende an diesem Traumleben ist, dass auch die erste Person des Traumes ebenso eine bloss geträumte ist, wie die übrigen Personen, welche mit Du angeredet werden; jede derselben redet von sich als einem Ich, jede zur andern als zu einem Du.

Für gewöhnlich werden allerdings die Gefühle, welche im Traum vorkommen, ganz auf die erste Person bezogen, während die Gedankenmittheilungen und Handlungen an alle vertheilt werden. Ausnahmsweise kommt aber auch eine Spaltung der ersten Person (z. B. in einen Schauspieler auf der Bühne und einen Zuschauer) mit entsprechender Spaltung des Gefühlsgehalts vor. Abgesehen von dieser Ausnahme ist diejenige unter den Traumfiguren als erste Person oder als Ich im eminenten Sinne zu bezeichnen, auf welche der Gefühlsgehalt des Traumes als auf ihren vermeintlichen Träger projicirt wird, während ihr Charakter als erste Person doch nur das Produkt dieser Projektion ist. Dass die „erste Person“ des Traumes nicht mit dem wachen Ich übereinzustimmen braucht, sondern jede beliebige Transfiguration vornehmen kann, ist bekannt. Soweit aber eine Uebereinstimmung zwischen dem Ich des träumenden und dem des wachen Bewusstseins besteht, erklärt sich dies für den transcendentalen Idealismus daraus, dass beides nur Modifikationen eines und desselben Traumbewusstseins sind.

Nach der naiv-realistischen Ansicht ist aller wechselnde Bewusstseinsinhalt lediglich Ergebniss der äusseren Dinge an sich, während das Ich sich rein passiv percipirend verhält. Nach der solipsistischen Ansicht ist aller wechselnde Bewusstseinsinhalt lediglich Produkt des inneren Dinges an sich oder Ich an sich, während äussere Dinge an sich nichts damit zu schaffen haben. Nach der transcendental-realistischen Ansicht ist, wie hier vorweggenommen werden kann, der wechselnde Bewusstseinsinhalt Produkt aus dem unbewussten Zusammenwirken der äusseren Dinge an sich mit dem inneren Dinge an sich, insofern das innere Ding an sich durch verschiedene Einwirkungen der äusseren Dinge an sich zur Produktion eines verschiedenen Bewusstseinsinhalts angeregt wird. Nach dem konsequenten transcendentalen Idealismus, welcher innere und äussere Dinge an sich gleichmässig leugnet, kann der wechselnde Bewusstseinsinhalt weder das Produkt der einen dieser beiden Arten von Dingen an sich sein, noch auch das Produkt aus dem Zusammenwirken beider. Eben- sowenig kann nun aber auch der Lebenstraum etwa noch als das unmittelbare Produkt eines Dinges an sich betrachtet werden, welches dem Gegensatze von Ding an sich und Ich an sich enthoben und entrückt ist, d. h. es kann auch nicht unmittelbare Schöpfung Gottes oder unmittelbare Position durch ein Absolutes sein. Auch Gott oder

das Absolute wäre ja für das Bewusstsein ein Ding an sich im eminenten Sinne des Wortes; also würde sich auch auf dieses Ding an sich das Verbot einer transcendentalen Anwendung der Kategorien Einheit, Substantialität, Kausalität, Realität, Existenz u. s. w. erstrecken, und auch für dieses die Behauptung der Undenkbarkeit, Unerkennbarkeit, Heterogenität, Beziehungslosigkeit, Gleichgültigkeit und Erklärungsunbrauchbarkeit keine Ausnahme gestatten.

Wenn ausserhalb des Bewusstseinsinhalts der Begriff der Substanz seinen Sinn verliert, so kann der Lebenstraum nicht Accidens an einer transcendenten Substanz sein. Wenn ausserhalb des Bewusstseinsinhalts der Begriff der Kausalität seinen Sinn verliert, so kann der Lebenstraum nicht Wirkung einer ihm transcendenten Ursache sein. Nicht er ist Substanz oder Accidens, Wirkung oder Ursache, sondern alle diese sind nur in ihm, als Beziehungen der Glieder seines Inhalts auf einander. Nur negativ kann man sagen: er als Traum ist unsubstantiell und unbedingt. Als dasjenige, was von nichts anderem abhängig und bedingt ist, kann man auch sagen: der Lebenstraum ist das Absolute. Er ist also nicht Erscheinung eines Wesens, nicht Offenbarung eines Absoluten; denn sonst wäre er ja von diesem in ihm sich manifestirenden Wesen durch eine transcendente Kausalität bedingt. Er ist aber auch an sich und abgesehen von der näheren Beschaffenheit seines Inhalts nicht Schein zu nennen; denn Schein ist nur etwas, das eigentlich Erscheinung eines Wesens sein sollte und eine solche vorspiegelt, aber thatsächlich nicht ist. Erst mit Bezug auf die nähere Beschaffenheit seines Inhalts wird er zum Schein oder zur Illusion, insofern sein Inhalt ein solcher ist, dass er Erscheinung eines Wesens zu sein vorgiebt.

In der That ist nun aber gerade dies der eigenthümliche Inhalt jedes Traumes, dass er seine Bilder nicht als blosse Traumbilder darbietet, sondern als Erscheinungen, d. h. als Manifestationen von Dingen an sich, welche ein von ihrem Geträumtwerden unabhängiges Dasein besitzen. Die Hallen und Landschaften, in welche der Traum uns führt, die Personen, welche er uns vorführt, und die Begebenheiten und Schicksale, in welche er uns verwickelt, gelten uns während des Traumes durchaus nicht als blosse Traumbilder, die bloss vom Traum gesetzt sind und mit dem Augenblick, wo sie aus dem Blickpunkt des Traumbewusstseins verschwinden, ihr ganzes Sein verlieren. Sie gelten uns vielmehr entweder im naïv-realistischen Sinne als transcendente Realitäten, die von uns, so wie sie sind, percipirt werden, oder im transcendental-realistischen Sinne als subjektive Erscheinungen, die durch transcendente Wesenheiten bedingt und hervorgerufen sind. Wir legen den Figuren des Traumbewusstseins ebenso unwillkürlich instinktiv und psychologisch nothwendig, wie denen des wachen Bewusstseins, eine transcendente Realität bei, so lange die Befangenheit im Traumbewusstsein dauert. Erst die Reflexion des wachen Bewusstseins über das Traumbewusstsein lehrt uns, dass das, was sich uns mit psychologischem Zwange als Erscheinung aufdrängte, blosser Schein war, und dass unser instinktiver Glaube an die transcendente Realität der Traumfiguren Illusion war.

Ist nun das wache Bewusstsein nach Analogie des Traumbewusstseins zu deuten, so müssen wir annehmen, dass es auch hier nur die wache Traumbefangenheit ist, welche uns hindert, die Illusion der transcendentalen Realität unserer vermeintlichen Wahrnehmungsobjekte zu durchschauen und das, was sich uns als Erscheinung darbietet, als blossen Schein zu entlarven. Mit Bezugnahme auf den Inhalt des wachen Lebenstraumes ist demnach der transcendente Idealismus allerdings berechtigt und verpflichtet, diesen Lebenstraum als den absoluten Schein oder die absolute Illusion zu bestimmen; denn der Traumschein oder die Traumillusion ist, wie wir gesehen haben, das Unbedingte oder das Absolute, und als solches das absolute Sein oder die absolute Realität. Ein Standpunkt, in welchem der Schein oder die Illusion das Absolute ist, wird treffend als absoluter Illusionismus bezeichnet werden müssen, so dass dieser Ausdruck für gleichbedeutend mit Traumidealismus gelten darf.

So lange der Lebenstraum noch in irgend welchem Sinne als bedingte Erscheinung aufgefasst wird, kann man davon reden, ob dasjenige Transcendente, wovon er abhängig ist, die Form der Zeit mit ihm theile oder nicht; sobald aber der Traum als solcher das Unbedingte und Absolute sein soll, hat eine solche Erörterung keinen Sinn mehr. Der Traum als Traumbilderwechsel verläuft in der Zeit; da er das Absolute ist, so ist damit bewiesen, dass das Absolute in irgend welchem Sinne die Form der Zeitlichkeit an sich hat. Nur der inkonsequente Idealismus, der eine unzeitliche Welt der Dinge an sich (mit oder ohne ewige Gottheit) von dem zeitlichen Wechsel des Bewusstseinsinhalts unterscheidet, kann Wendungen brauchen wie die, dass im Vorstellungsverlauf das ewige Sein oder Geschehen zu einem zeitlichen Geschehen auseinandergezogen erscheine. Der konsequente transcendente Idealismus würde sich selbst untreu, wenn er solche Wendungen zuliesse; vielmehr muss er dieselben, wo sie sich in ihn einzudrängen versuchen, als unstatthafte Hineintragungen aus dem anderartigen Gedankenkreise des inkonsequenten transcendentalen Idealismus bekämpfen.

Der Lebenstraum hat keine innere und äussere Seite mehr an sich, deren Unterschied die Unterscheidung zwischen einem ewigen Sein oder Geschehen und einer zeitlichen Auffassung desselben ermöglichen könnte. Eine reale Thätigkeit des Träumens und ein idealer Trauminhalt kann nur so lange unterschieden werden*), als in irgend welchem Sinne die Denkbarkeit eines Transcendenten statuiert wird; denn die reale Thätigkeit des Träumens würde doch als die den Traum producirende jederzeit vor und jenseits des Traumbewusstseins liegen, also unbewusst und transcendent sein müssen, ganz abgesehen davon, dass sie als Thätigkeit einen transcendenten Thäter voraussetzen würde. Was wir am Traum unterscheiden dürfen, ist nur der Bewusstseinsinhalt und die Bewusstseinsform. Man könnte nun ver-

*) Vergl. „Krit. Grundlegung des transcendentalen Realismus“, 3. Aufl., S. 44, S. 2—17.

sucht sein, zwar den Trauminhalt für zeitlich, die Traumform aber für unzeitlich zu erklären. Abgesehen davon, dass die Unzeitlichkeit der Traumform ihre Ewigkeit und ununterbrochene Stetigkeit einschliessen würde, die beide empirisch unerweislich sind, so lassen sich überhaupt Inhalt und Form des Bewusstseins gar nicht in dieser Weise in Bezug auf ihre Zeitlichkeit trennen. Die Form deckt sich auch in zeitlicher Hinsicht mit dem jeweiligen Inhalt. Der von der Bewusstseinsform beleuchtete Streifen auf dem Wandelbilde des Traumes ist keine mathematische Linie, sondern ein Streifen von einer gewissen endlichen Breite. Was dem Bewusstsein als Gegenwart erscheint, ist nicht die mathematisch ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern ein begrenztes Integral der entschwindenden Vergangenheit. Nur der am weitesten zurückliegende Rand dieses beleuchteten Streifens versinkt stetig in den Abgrund dessen, was als Vergangenheit gewusst wird, und dafür taucht am entgegengesetzten Rande des Streifens aus dem Schoosse der Zukunft immer neue Ergänzung auf, so dass der beleuchtete Streifen seine Breite behält. Die Form des Bewusstseins umspannt also stets ein begrenztes Integral des Zeitverlaufes und zwar in seinen stetig wechselnden Beziehungen zu der nicht mehr bewussten Vergangenheit und der noch nicht bewussten Zukunft. Die Form des Bewusstseins ist also wesentlich zeitlich, und ohne diese Zeitlichkeit nicht zu denken. Der absolute Traum ist demnach sowohl in Bezug auf seine Form, als auch in Bezug auf seinen Inhalt zeitlich; aber darum ist er doch keine Thätigkeit, sondern ein ganz unthätiger Bilderablauf, der mit der passiven Form des Bewusstseins behaftet ist. Die transcendente Idealität der Zeit bleibt dabei vollständig gewahrt, insofern jedes Transcendente, worauf die Form der Zeitlichkeit transcendental bezogen ist, gezeugnet wird und das Absolute in die empirische Realität des zeitlichen Traumbilderwechsels selbst gesetzt wird.

Es ist nun weiter vom Standpunkt des consequenten Idealismus die Möglichkeit auszuschliessen, dass es mehrere solche Träume, sei es gleichzeitig, sei es nach einander, gebe. Ist der Traum das Absolute, so sind mehrere solcher Träume ebenso widersinnig wie mehrere Absolute. Jeder dieser Träume wäre ja ein besonderes Absolutes für sich, unabhängig und beziehungslos gegen alle andern, also transcendente für dieselben; für jeden Traum wäre jeder andre ein Ding an sich, d. h. ein von seinem Träumen unabhängiges Transcendentes. Die vielen selbstständigen Träume wären ebensoviele Geister, und es würde vom Standpunkt des transcendentalen Idealismus all dasselbe gegen ihre Annahme gelten, wie gegen die Annahme vieler Geister oder geistiger Individuen. Der Unterschied wäre nur der, dass jetzt „Geist“ nichts mehr bedeutet als einen in sich beschlossenen Lebensraum ohne Subjekt, während vorher die Geister noch als Subjekte galten, welche ihre Bewusstseinsinhalte unbewusst produciren und bewusst percipiren. In Bezug auf die erkenntnistheoretische Stellung aller zu jedem einzelnen Bewusstsein kommt dieser Unterschied nicht in Betracht; ob subjektgetragene oder subjektlose Geistessphären, immer bleiben sie für einander bewusstseinstrascendente Dinge an

sich. Kein Bewusstsein kann über die Grenze seines eigenen Inhalts hinausschauen; in die Sphäre und den Inhalt eines etwaigen andern Bewusstseins kann ein Bewusstsein ebenso wenig hineingucken wie in eine bewusstlose transcendente Welt. Aus einem Bewusstsein in ein anderes kann ein Inhalt immer nur durch transcendente Kausalität und mit Hilfe von Mittelgliedern übertragen werden, die zum Inhalt keines der beiden Bewusstseine gehören; aber sowohl die transcendente Kausalität als auch die Existenz von solchen Mittelgliedern ist ja vom konsequenten transcendentalen Idealismus für unmöglich erklärt.

Wenn die Kategorie der Vielheit nur eine immanente Bedeutung haben soll, so darf auch von einer Vielheit von beziehungslosen Bewusstseinen nicht die Rede sein, weil dies ein transcendentaler Gebrauch der Kategorie wäre. Dagegen ist „die Einheit des Bewusstseins“ in sich und in Bezug auf die Umspannung seines gesamten wechselnden Inhalts kein transcendentaler Missbrauch der Kategorie der Einheit, sondern eine rein immanente Anwendung derselben. Von einer Gleichzeitigkeit mehrerer Bewusstseine kann schon darum keine Rede sein, weil der Begriff der Gleichzeitigkeit nur auf Theile oder Glieder eines einheitlichen zeitlichen Processes anwendbar ist, aber nicht auf viele beziehungslose Absolute, deren jedes nur nach innen hin für sein Bewusstsein und ganz unabhängig von allen andern einen Bilderwechsel zeigt. Die Zeitlichkeit dieses Bilderwechsels ist für jedes dieser Absoluten eine rein innere Bewusstseins-Angelegenheit, der keinerlei äussere reale unbewusste zeitliche Funktion entspricht; es fehlt also nicht nur an einem gemeinsamen Maassstab, mit Hülfe dessen eine zeitliche Coincidenz oder Divergenz festgestellt werden könnte, sondern es fehlt auch an einem gemeinsamen Strome zeitlichen Geschehens, durch welches jedem der inneren Traumbilderwechsel eine zeitliche Direktive gegeben würde und jedem Moment der inneren Vorgänge sein Platz in dem gemeinsamen Strome des Werdens angewiesen würde. Alles dies kann nur da gefunden werden, wo erstens zeitlich bestimmte Dinge an sich ausserhalb des Bewusstseins und zweitens eine Abhängigkeit des jeweiligen Bewusstseinsinhalts von dem Veränderungsfluss der Dinge an sich vermittelt einer transcendente Kausalität als möglich zugestanden werden.

Aber auch von einer successiven Mehrheit der Bewusstseine kann auf dem Standpunkt des konsequenten Idealismus keine Rede sein. Wenn man sich denken wollte, dass es im ewigen Lebenstraum gleichsam Aktschlüsse gebe, bei denen der Vorhang fällt, und dass der nachherige neue Aufzug durch Erinnerungslosigkeit von den vorhergehenden geschieden sei, so würde das noch immer nicht berechtigten, von einer Mehrheit von aufeinander folgenden Bewusstseinen zu sprechen. Denn zunächst gäbe es keine zeitliche Pause zwischen dem Fallen und Wiederaufziehen des Bewusstseins-Vorhanges, wenn es keinen unbewussten zeitlichen Process giebt, welcher den Traumbilderwechsel im Bewusstsein zeitlich bestimmt, und bei Suspension des Bewusstseins die Pause mit unbewusstem zeitlichen Geschehen ausfüllt. Wenn der Traum das Absolute ist, das nichts hinter sich hat, oder wenn auch nur die Form der Zeitlichkeit auf den Bewusstseinsinhalt

und seine Wandlungen beschränkt ist, so ist mit dem Bewusstsein jedesmal auch die Zeit suspendirt, so dass das Erlöschen und Wiedererwachen des Bewusstseins zeitlich genommen in denselben Zeitpunkt fallen, und jeder Abschnitt des Bewusstseinstraumes lückenlos an den vorhergehenden anknüpft. Sodann erscheint es aber für die innere Einheit, des Traumbilderwechsels gleichgültig, ob der Inhalt aller früheren Phasen in jedem Augenblick durch Erinnerung reproducirt werden kann oder nicht. Das Vergessen mag relativ oder absolut, als Erschwerung oder gänzliche Unmöglichkeit der Reproduktion zu verstehen sein, niemals kann es für sich allein einen Beweis für die Nichteinheit des Bewusstseins der früheren, vergessenen Phase mit der gegenwärtigen liefern. Auch von dem Bewusstseinsinhalt eines menschlichen Lebenslaufes bleibt nur der kleinste Theil vor dem Vergessen bewahrt.

Man könnte sich nun wohl denken, dass der absolute Lebensraum nicht nur in tägliche Abschnitte (Wachen und Traum), sondern auch in grössere Abschnitte von der Länge eines Menschenlebens getheilt ist, und dass die für das wache Tagesbewusstsein ermittelten Gesetze der Erinnerung ebenso mit diesen grösseren Abschnitten wie mit den kleineren Abänderungen erleiden. Man könnte sich denken, dass mein Lebenstraum, soweit ich ihn in meine Kindheit zurückverfolgen kann, nur der letzte Abschnitt des absoluten Lebenstraumes sei, dessen frühere Abschnitte mir in Vergessenheit versunken sind. Die Form meines Bewusstseins wäre dann zwar von jeher konstant geblieben, aber der Inhalt hätte schon weit mehr Wandlungen erfahren, als ich mit meinem auf einen Theil des letzten Abschnitts beschränkten Gedächtniss kontrolliren kann. Aber vom Standpunkt des transcendentalen Idealismus ist dies eine Chimäre, um nichts besser als irgend welche andere Annahme von Dingen an sich. Denn für das Bewusstsein ist nur der gegenwärtige Inhalt, einschliesslich der gegenwärtig wachgerufenen Erinnerungen immanent, aller vergangene und zukünftige Inhalt aber ganz ebenso transcendent, wie irgend etwas andres mir gegenwärtig Unbewusstes. Wenn ich eine Erinnerung als das nehme, was sie gegenwärtig ist, als aktuellen Bewusstseinsinhalt, so nehme ich sie immanent; wenn ich sie aber als Erinnerung, d. h. als Reproduktion eines vergangenen Bewusstseinsinhalts nehme, so beziehe ich sie transcendental auf ein mir gegenwärtig Transcendent, oder fasse sie als gegenwärtigen Bewusstseinsrepräsentanten eines jenseits meines aktuellen Bewusstseins Liegenden auf.

In der Erinnerung liegt nun freilich eine scheinbare Selbstbezeugung und unmittelbare Legitimation zu dieser Stellvertretung, obschon bekanntlich diese scheinbare Selbstbezeugung auch täuschen kann (Gedächtnissirrhümer, Phänomen der „falschen Erinnerung“, bei dem man fest glaubt, etwas schon einmal durchlebt zu haben, was einem zum ersten Male begegnet). Aber wenn die transcendente Beziehung der gegenwärtigen Vorstellung sich auf einen unbekanntes hypothetischen Bewusstseinsinhalt vor der individuellen Geburt zu diesem Lebensabschnitt richtet, wenn die aktuelle Vor-

stellung Stellvertreter nicht nur eines Transcendenten, sondern eines vergessenen und zweifelhaften Transcendenten sein soll und ihr für diese Stellvertretung jede Selbstbezeugung fehlt. Dann ist für mein jetziges Bewusstsein die etwaige frühere Phase des absoluten Lebenstraums genau in demselben Sinne Ding an sich wie eine Mehrheit von Lebensträumen neben dem mir bekannten. Kann ich ein solches Ding an sich denken und darf ich ein solches hypothetisch supponiren, so kann und darf ich es auch mit jeder andern Art von Dingen an sich, sobald ich nur zureichende Gründe für die Aufstellung der fraglichen Hypothesen beibringen kann. Der transcendente Idealismus kann eigentlich immer nur mit der momentanen Gegenwart des absoluten Lebenstraumes rechnen, und wenn man ihm weitere Uebergriffe gestatten will, so dürfen dieselben doch keineswegs weiter reichen als die sich selbst bezeugende Erinnerung an früher erlebte Phasen.

Ebenso wie eine Mehrheit von nebeneinander oder nacheinander bestehenden Lebensträumen muss der konsequente Idealismus auch den Gedanken abweisen, als ob ein und derselbe mir bekannte Lebenstraum eine gleichzeitige Mehrheit verschiedener Auffassungs-Standpunkte mit verschiedenen perspektivischen Ansichten desselben Inhalts gestattete, so dass innerhalb desselben für jeden Standpunkt eine andre Traumfigur „erste Person“ wäre. Hierdurch würde anstatt der äusserlichen Mehrheit von beziehungslosen Lebensträumen eine innere Mehrheit von Bewusstseinen auf Grund ein und desselben Lebenstraumes statuirt; jedes dieser Bewusstseine würde denselben Inhalt in anderer perspektivischer Auffassung und mit anderm Gefühlsgehalt percipiren, und seinen abweichenden Gefühlsgehalt auf eine andre Traumfigur projiciren, die eben durch diese Projektion der Traumgefühle auf sie den Charakter als erste Person des Traumes, den Charakter als Ich im eminenten Sinne erhielt. Diese Annahme ist deshalb nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus unstatthaft, weil sich dabei drei Klassen von Dingen an sich ergäben: erstens der Trauminhalt wie er an sich, d. h. abgesehen von allen perspektivischen Auffassungen aus den verschiedenen Bewusstseinsstandpunkten ist, zweitens die vielen Bewusstseine mit ihren verschiedenen Gesichtspunkten und Gefühlsgehalten, die für einander trotz ihrer gemeinsamen Traumwelt doch Dinge an sich in genau demselben Sinne wären, wie verschiedene Bewusstseine mit einer gemeinsamen transcendent-realen Welt, und drittens das absolute Subjekt, dessen Objekt der absolute Trauminhalt, dessen Einschränkungen oder Modi die vielen Einzelbewusstseine sein müssten und durch dessen Verfügung die Vertheilung der Standpunkte und der Gefühlsmassen des Traumes an die verschiedenen Einzelbewusstseine erfolgen müsste.

Damit die Einzelbewusstseine den gemeinsamen absoluten Trauminhalt in verschiedenen perspektivischen Verschiebungen und Verkürzungen auffassen können, muss man doch annehmen, dass dieser absolute Trauminhalt eine Einwirkung auf die ihn percipirenden Einzelbewusstseine ausübt, die je nach deren Standpunkt verschieden ausfällt; da er aber so wie er an sich, d. h. abgesehen von allen per-

spektivischen Modifikationen, ist, nicht Traum der Einzelbewusstseine, sondern Intuition des absoluten Subjekts ist und sich zu den Einzelbewusstseinen in dieser Gestalt als etwas Transcendentes verhält, so müssten seine verschiedenartigen Einwirkungen auf die verschiedenen Einzelbewusstseine genau in demselben Sinne transcendente Kausalität sein, wie diejenigen irgend einer sonstigen Welt von transcendent-realen Dingen an sich. Erwägt man ferner, dass von dem gemeinsamen wachen Welttraum der Menschheit immer nur ein ganz minimaler Bruchtheil in den Lebenstraum des Einzelmenschen fällt, und dass der Menschheitstraum selbst wieder nur ein minimaler Bruchtheil von dem universellen Traum des absoluten Subjekts sein kann, so zeigt sich, dass die perspektivische Verkürzung des absoluten Traumes für jedes Einzelbewusstsein zugleich eine Verkümmernng desselben ist, ähnlich derjenigen, die eine am Boden kriechende Ameise von einer Landschaft empfängt. Je weiter man diese Hypothese durchdenkt, desto mehr zeigt sich, dass sie den Boden des transcendenten Idealismus verlässt unter dem Vorgeben, nur eine leichte Modifikation an demselben vorzunehmen, desto deutlicher wird es, dass die absolute makrokosmische Intuition des absoluten Subjekts, die sich durch transcendente Kausalität in die Einzelbewusstseine perspektivisch hineinreflektirt, weiter nichts ist, als eine stetig geschaffene raumzeitliche Welt transcendent-realer Dinge an sich, also grade das, was der transcendente Idealismus bestreiten wollte.

Immanent für mein Bewusstsein ist nur mein Bewusstseinsinhalt so wie er ist, mit allen den perspektivischen Verkürzungen, Verschiebungen und Verkümmernngen, die er nun einmal hat. Immanent für mein Bewusstsein kann aber niemals dasjenige heissen, was frei und unabhängig von den Verschiebungen und Eigenthümlichkeiten meiner Auffassung ist. Ob das Transcendente unbewusstes Subjekt, fremde Bewusstseinsform, fremder Bewusstseinsinhalt, fremde Bewusstseinsphäre, unbewusste Intuition eines fremden Subjekts, Traum eines andern Bewusstseins, Traum eines unbewussten absoluten Geistes, todtte Materie, geistlose Kraftsysteme, Atomseelenhaufen, Organismen oder was sonst immer ist, das macht für seine Transcendenz gar keinen Unterschied; mein Bewusstsein, das in seine eigenen Grenzen eingeschlossen ist, kann in die eine Art von Transcendentem so wenig unmittelbar hineinschauen wie in die andre, kann niemals seinem Nachbarn über den Zaun gucken. Soll es aber indirekt davon Kenntniss erlangen, so kann dies nur durch eine reale Beziehung zwischen beiden, durch eine transcendente Kausalität geschehen, vermittelt deren das Transcendente sich repräsentativ in es hineinreflektirt. Eine solche transcendente Kausalität mag leichter verständlich sein, wenn das einwirkende Transcendente dem es vertretenden Bewusstseinsinhalt gleichartiger ist, wenn es z. B. ein Traum des Absoluten ist, der sich in einen Traum des Individualbewusstseins hinein spiegelt; aber erlassen werden kann dem Transcendenten die transcendente Kausalität zur Herstellung der Brücke auch dann nicht, wenn die möglichste Gleichartigkeit zwischen ihm und dem Vertreter im Individualbewusstsein besteht. Die Schotten und Westphalen glauben, dass man den

hallucinatorischen Wachtraum eines mit dem zweiten Gesicht Behafteten mit anschauen könne, wenn man hinter ihn tritt und ihm über die Schulter sieht; aber dieser Glaube setzt doch immerhin eine Hallucinationsansteckung durch transcendente Kausalität voraus. Ohne solche transcendente Kausalität wird ein Mensch weder in seines Mitmenschen Traum, noch in seines Gottes Traum hineinschauen können, auch nicht, wenn er Gott über die Schulter sehen könnte.

Wenn das Ding an sich eine blosser Verstandeskategorie ohne transcendente Geltung ist, so giebt es nichts als Einen absoluten Lebenstraum, ohne ähnliche Träume neben, vor oder hinter ihm, und ohne eine Mehrheit von Standpunkten innerhalb des Traumes. Es giebt nur Einen Gefühlsgehalt in diesem absoluten Traum, nämlich den, welchen ich kenne, und deshalb giebt es auch nur Eine „erste Person“ in diesem Traume, nämlich die, auf welche dieser Gefühlsgehalt projicirt wird. Gott und die Welt, ich selbst und meine Mitmenschen, Himmel und Erde, alles das sind nur Bilder in diesem Traum, allerdings wie jedes Traumbild Bilder von empirischer Realität für die Frist, in welcher sie aktueller Bewusstseinsinhalt sind, aber ohne alle transcendente Realität über diese Frist hinaus und jenseits der Grenzen meines Bewusstseinsinhalts.

Wenn ich träume, dass ich die Augen schliesse, so träume ich konsequenter Weise weiter, dass ich nun nichts mehr um mich her sehe; wenn ich träume, dass ich die Augen wieder öffne, so träume ich konsequent weiter, dass ich nun wieder alles sehe wie zuvor. Wenn ich träume, dass mir ein Ton im Ohre klingt, zu dem ich keine Tonquelle sehe, so träume ich konsequent weiter, dass die Ursache des Ohrenklingens in meinem Ohre liege. Wenn ich träume, dass jemand mit der Hand ausholt, um mich zu schlagen, so träume ich konsequent weiter, dass ich den gesehenen Schlag auch fühle. Wenn ich träume, dass ich ein Stück Kuchen in den Mund stecke, so träume ich konsequent weiter, dass ich den Geschmack von Kuchen empfinde. Wenn ich träume, dass ich an einen verwesenden Leichnam herantrete, so träume ich konsequent weiter, dass ich den Verwesungsgeruch spüre. Wenn ich träume, dass ein Mensch vor mir steht und zur Rechten ein Spiegel, so träume ich konsequent weiter, dass ich den Menschen im Spiegel noch einmal sehe. Wenn ich träume, dass ich ein Verkleinerungsglas vor mein Auge halte, so träume ich konsequent weiter, dass ich die soeben noch mein Gesichtsfeld ausfüllenden Objekte nunmehr verkleinert sehe. Wenn ich träume, dass ein Mensch bei mir vorbeigeht und dass ich meinen Blick zuerst einige Sekunden abwende und dann wieder hinwende, so werde ich konsequent weiter träumen, dass der Mensch inzwischen seinen Platz in meinem Gesichtsfelde um eine seiner Ganggeschwindigkeit entsprechende Strecke verändert habe.

Diese bekannten Erscheinungen des Schlaftraums sucht eine realistische Erkenntnistheorie als Reminiscenzen aus der entsprechenden Gesetzmässigkeit der Erscheinungsfolge im wachen Leben zu erklären; die letztere aber sucht sie aus den gesetzmässigen Processen in der Welt der Dinge an sich und aus der transcendenten Kausalität

dieser auf den Wahrnehmenden zu erklären. Die idealistische Erkenntnistheorie hingegen, welche diese Erklärung verwirft, muss umgekehrt die gesetzmässigen Erscheinungsfolgen des Schlaftraums als das keiner weiteren Erklärung fähige und bedürftige Urphänomen nehmen, mit Hülfe dessen sie auch die gesetzmässigen Erscheinungsfolgen des wachen Bewusstseins zu erläutern sucht. Von einer Erklärung ist dabei nicht mehr weiter die Rede; wir haben die relative Regelmässigkeit solcher Erscheinungsfolgen einfach als gegebene Thatsache hinzunehmen. Weil aber das Traumbewusstsein den idealistischen Lehren zum Trotz naiv-realistisch ist und die für Dinge an sich genommenen Traumbilder zu einander in kausalen Beziehungen stehend denkt, so nimmt der Idealismus diese Bezeichnung der Kausalität, die nur für Dinge an sich geprägt ist, in seine idealistische Deutung der Erscheinungsfolgen hinüber, und täuscht das naiv-realistische Bewusstsein, indem er die regelmässige Erscheinungsfolge zwischen rein immanenten Traumbildern „immanente Kausalität“ tauft. Die Täuschung liegt darin, dass der Name Kausalität, der einen für die instinktiv-realistische Auffassung vermeintlich ganz klaren und verständlichen Zusammenhang bezeichnet, festgehalten und auf einen völlig anderartigen Zusammenhang übertragen wird, auf den er gar nicht passt, und dessen Unverständlichkeit durch die scheinbar aufklärende Bezeichnung verschleiert wird.*)

Diese falsche Uebertragung der „Kausalität“ hängt mit der falschen Umdeutung des Begriffes der empirischen Realität zusammen; da die empirische Realität die einzige ist, die dem transcendentalen Idealismus verblieben ist, das instinktive Streben nach einer transcendentalen Realität der Wahrnehmungsobjekte aber dem Geiste unausrottbar eingewurzelt ist, so wird die empirische Realität unvermerkt zu einer transcendentalen gesteigert, indem die Wahrnehmungsobjekte selbst und als solche zur Würde von Dingen an sich emporgeschraubt werden. Wie der naive Realismus noch unfähig war einzusehen, dass das Ding an sich nicht Wahrnehmungsobjekt ist, so ist der transcendente Idealismus wiederum theilweise unfähig einzusehen, dass das Wahrnehmungsobjekt nicht Ding an sich ist. Wie der erstere die Dinge an sich ohne Weiteres ins Bewusstsein hineinzog, so hypostasirt der letztere die Wahrnehmungsobjekte zu Dingen an sich, grade so wie der Traum seine Traumbilder zu Dingen an sich hypostasirt. Man kann deshalb auch den transcendentalen Idealismus einen umgekrempten naiven Realismus nennen; denn er ist nicht minder naiv in seiner Verwechslung des Vorstellungsbildes mit einem Dinge an sich, wie jener in seiner Verwechslung des Dinges an sich mit einer Vorstellung.

Wenn ich im Schlafe träume, dass ich einen Tisch vor mir sehe, dann zwei Sekunden die Augen schliesse und dann sie wieder öffne, so werde ich träumen, den vorher gesehenen Tisch wieder zu sehen: ich werde bei diesem Traume ganz fest überzeugt sein, dass der Tisch

*) Vgl. den Abschnitt „Transcendente und immanente Kausalität“ in meiner „Krit. Grundlegung des transc. Realismus“.

während der Dauer meines Augenschliessens fortbestand, auch als ich ihn nicht sah. Dass das instinktive naiv-realistische Bewusstsein diese Ueberzeugung auch im Wachen besitzt, ist schon oben besprochen. Der transcendente Idealismus muss konsequenter Weise diese Ueberzeugung für eine naiv-realistische Illusion erklären und behaupten, dass mein Bewusstseinsinhalt „Tisch“ in den zwei Sekunden, wo er nicht mein Bewusstseinsinhalt war, schlechterdings nichts war, sondern nur durch immanente Kausalität der Vorstellungsverknüpfung nach Ablauf dieser Frist neu wiedererzeugt wurde. Er muss es für Illusion erklären, dass irgend etwas fortbestanden habe, etwa ein Tisch an sich als äussere Ursache meines Vorstellungsbildes, oder ein unbewusstes Wahrnehmungsobjekt des Tisches als innere Ursache des Wiederbewusstwerdens, oder eine Summe von unbewussten Empfindungen, aus denen nach Bedarf das Wahrnehmungsobjekt wieder zusammengesetzt und aufgebaut werden konnte, oder eine hypostasirte Möglichkeit des wirklichen Wahrnehmungsobjektes, die sich weiss Gott wo in der Pause herumtreibt.

Mit alle dem würde der transcendente Idealismus nichts erreichen, als auf das alte Ding an sich zurückkommen, oder neue Dinge an sich von höchst zweifelhafter Beglaubigung an seine Stelle setzen. Aber darüber sind sich die transcendentalen Idealisten selten klar. Sie sehen nur auf der einen Seite die Charybdis der absoluten Unbeständigkeit und fortwährenden Vernichtung und Wiederentstehung der Vorstellungsdinge, welche allem gesunden Menschenverstand Hohn spricht und allein genügen würde, ihre Lehre zu diskreditiren; auf der andern Seite die Scylla einer Hypostasirung der Wahrnehmungsobjekte zu immanenten Dingen an sich, welche den Widerspruch aufstellt, dass die Wahrnehmungsobjekte auch dann existiren, wenn keine Wahrnehmung stattfindet, dass Traumbilder auch dann fortbestehen, wenn sie nicht geträumt werden, dass ein Bewusstseinsinhalt auch dann irgendwie zu sein fortfahre, wenn er aufgehört hat, Bewusstseinsinhalt zu sein.

Zwischen dieser Charybdis und Scylla schwanken die meisten transcendentalen Idealisten haltlos hin und her, während andre mit Hülfe der Begriffe eines unbewussten oder möglichen Objekts, einer unbewussten oder möglichen Wahrnehmung oder Empfindung hindurch zu laviren suchen. Für populäre Zwecke wird der umgekrepelte naive Realismus mit Vorliebe ins Schaufenster gestellt, weil das mit naiv-realistischen Ansichten durchtränkte Publikum sich hierbei am leichtesten beruhigt, ohne die Täuschung zu merken. Für wissenschaftliche Zwecke dagegen wird die streng idealistische Konsequenz betont, dass der Glaube an die Beständigkeit der Dinge ein blosser Rest naiv-realistischer Illusion sei. Wird aber auf die unerträglichen Folgen dieser Annahme hingewiesen, so sucht man durch die Mittelwege zu entweichen, wobei die Vorsicht geübt wird, jede nähere Ausführung zu vermeiden und sich auf möglichst unbestimmte Andeutungen zu beschränken.

Diejenigen transcendentalen Idealisten, welche ohnehin die Inkonsequenz eines bewusstseins-transcendenten Subjekts mit unbewussten, d. h. bewusstseins-transcendenten Funktionen nicht scheuen, mögen die

„Möglichkeit“, als welche das Wahrnehmungsobjekt während des Nichtwahrgenommenwerdens fortbestehen soll, d. h. die innere Bedingung seiner gelegentlichen Wiedererzeugung immerhin in unbewussten Gedächtnissvorstellungen oder dergleichen suchen; es kommt dann auf eine Inkonsequenz mehr oder weniger eben nicht an. Eine bewusstseinstranscendente innere Bedingung der Wahrnehmung nimmt ja auch der Realismus an, insofern es sich um hinzutretende Apperception und Wiedererkennung handelt; soweit es sich aber mit Ausschluß der Rekognition um blosses Wiederauftauchen der Wahrnehmung handelt, liegt gar kein Grund vor, eine andre innere Bedingung zu supponiren als beim ersten Wahrnehmen, nämlich das allgemeine Wahrnehmungsvermögen. Ist aber doch einmal die Wahrnehmung als Produkt transcendenter Bedingungen anerkannt, so liegt es doch wohl näher, die genauere Bestimmtheit des Wahrnehmungsobjekts, welche schon beim allerersten Wahrnehmen hervortrat, aus der genaueren Beschaffenheit der äusseren Bedingung, d. h. des Dinges an sich abzuleiten und nicht aus der Beschaffenheit der für alle Wahrnehmungen stets identischen inneren Bedingung, des allgemeinen Wahrnehmungsvermögens.

Das Prädikat „unbewusst“ hier heranzuziehen, hat nur die Bedeutung eines sinnverwirrenden Wortspiels, das sich auf einen grade Mode gewordenen Begriff stützt; da ich es bin, durch welchen der Begriff des Unbewussten weiteren Kreisen geläufig geworden ist, so kann ich nicht umhin, gegen einen solchen durch nichts gerechtfertigten Mißbrauch dieses Begriffes entschiedene Verwahrung einzulegen. Es giebt keinen absolut unbewussten Bewusstseinsinhalt, sondern höchstens einen Bewusstseinsinhalt, der nur Inhalt eines unmittelbaren, nicht reflektirten Bewusstseins ist. Es giebt keine absolut unbewusste Empfindung, sondern es giebt nur unbewusste physische und psychische Vorbedingungen der Empfindung, die noch nicht Empfindung sind. Jede Empfindung wird *eo ipso* bewusst, und wo noch kein Bewusstsein ist, bringt sie ein solches hervor. Es giebt keine absolut unbewusste sinnliche Anschauung; denn was aus bewussten sinnlichen Empfindungen und unbewusst funktionirenden Anschauungsformen sich aufbaut, ist immer schon bewusste Anschauung. Es giebt keine absolut unbewusste Wahrnehmung; denn was aus bewussten Empfindungen, bewussten Anschauungen und unbewusst funktionirenden Denkformen sich aufbaut, ist immer schon bewusste Wahrnehmung.

Es giebt allerdings in mir (nicht in „meinem“ Bewusstsein) relativ unbewussten Bewusstseinsinhalt von mancherlei Art: relativ unbewusste Empfindungen, Anschauungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Wortbilder, Gefühle, Begehungen u. s. w.; aber all dieser Inhalt ist bewusst für andere Bewusstseine in mir (d. h. in meiner organisch-psychischen Individualität) und relativ unbewusst nur für dasjenige Bewusstsein, welches in mir philosophirt und zur Zeit für andre als das meinige gilt, insofern es die Herrschaft über die willkürlichen Muskeln meines Leibes besitzt und ausübt. Es ist für unsre Frage gleichgültig, ob man die Substrate dieser verschiedenen Bewusstseine meiner Individualität physiologisch in verschiedenen Theilen der centralen Nervensubstanz

oder spiritualistisch in einem transcendenten Hintergrund des individuellen Seelenwesens sucht; jedenfalls kann der konsequente Idealismus verschiedene Bewusstseine innerhalb derselben menschlichen Individualität ebenso wenig annehmen, wie verschiedene Individualbewusstseine, aus den oben angeführten Gründen. Er muss nothwendig diejenige unbewusste Empfindung oder Wahrnehmung, welche den Fortbestand des Wahrnehmungsobjekts während seines Entschwendenseins aus meinem Bewusstsein idealistisch erklären soll, nur als absolut unbewusst verstehen; eine solche aber ist unmöglich, weil im Widerspruch mit dem Begriff der Empfindung und Wahrnehmung.

Nicht besser als mit der unbewussten Wahrnehmung steht es mit der möglichen Wahrnehmung. Von allen Kategorien sind es anerkanntermaassen diejenigen der Modalität, welche den verhältnissmässig subjektivsten Charakter auch für das gewöhnliche Denken haben, und deshalb am vorsichtigsten auf etwas Bewusstseins-Transcendentes angewandt werden sollten. Wie oft ist es der spekulativen Metaphysik zum Vorwurf gemacht worden, dass sie mit hypostasirten Möglichkeiten als mit realen Erklärungspfincipien wirthschafte! Wenn der transcendente Idealismus sich durch seine Widersprüche dahin gedrängt findet, dass er in solchen hypostasirten Möglichkeiten ohne angebbares Substrat seine letzte Rettung sucht, dann hat er jedenfalls damit das Recht eingebüsst, sich auf seinen Criticismus oder gar auf seinen Empirismus und Positivismus etwas zu Gute zu thun und über die in der Luft schwebenden Hypostasen der spekulativen Metaphysik zu spotten. Dass er mit solchen windigen Suppositionen seinem Grundsatz der Undenkbarkeit eines Transcendenten untreu wird, fällt gegen die unkritische Naivität ihres Inhaltes kaum noch in's Gewicht.

Aber gesetzt den Fall, wir gäben dem transcendentalen Idealismus den Fortbestand des Wahrnehmungsobjekts während des Nichtwahrgenommenwerdens in Gestalt einer unbewussten Wahrnehmung oder einer Wahrnehmungsmöglichkeit zu, was hätte er denn eigentlich viel damit gewonnen gegen den andern Fall, dass es in seiner Existenz erlischt und gesetzmässig wieder entsteht? Im letzteren Falle ist mein Freund nur mein bewusstes, wirkliches Wahrnehmungs- und Vorstellungsbild, im ersteren Falle ist er abwechselnd mein bewusstes, wirkliches, und mein unbewusstes, beziehungsweise mögliches Wahrnehmungs- und Vorstellungsbild. Mein Vorstellungsprodukt ist er auf alle Fälle, gleichviel ob er als bloss bewusstes oder als bewusstes und unbewusstes, als bloss wirkliches oder als wirkliches und mögliches zugleich gilt. Eine Unabhängigkeit von meinem Vorstellen erhält er dadurch auf keine Weise, und ich weiss nicht, ob seine Würde dadurch gehoben wird, dass er die Ehre hat, sein Dasein und seine Beschaffenheit ausser meinem bewussten und wirklichen auch noch meinem unbewussten und möglichen Vorstellen zu verdanken. Was für den Freund gilt, dass gilt auch für Weib und Kind, Magd und Vieh, Gott und Welt; sie alle bleiben im einen wie im andern Falle blosse Traumbilder meines Vorstellungsprocesses ohne eine

andere Realität als die empirische, die sie in diesem Vorstellungslieben für mich haben. Sie bleiben Traumbilder meiner Phantasie, welche sich mir mit dem Anspruch auf eine mehr als bloss empirische Traumrealität aufdrängen, und mich über den Widerspruch dieser psychologisch unvermeidlichen Illusion nicht hinausgelangen lassen.

Der transcendente Idealismus mag es anfangen wie er will, er kann über die Konstatirung einer in sich widerspruchsvollen Beschaffenheit der menschlichen Geistesorganisation nicht hinweg. Der Geist ist dazu organisirt, die Bilder des Lebenstraumes als Objekte von transcendentaler Realität anzuschauen und auf korrelative Dinge an sich transcendental zu beziehen, sobald er aufgehört hat, sie mit solchen zu konfundiren. Der transcendente Idealismus aber lehrt uns, dass die Bilder des Lebenstraumes keine transcendente Realität haben und bloss unser idealer Bewusstseinsinhalt von rein immanenter oder empirischer Traumrealität sind. Unser Verstand ist darauf angelegt, uns glauben zu machen, dass wir im Leben nicht träumen, sondern wachen; der transcendente Idealismus lehrt uns, dass wir im Leben nicht wachen, sondern träumen. Dieser Widerspruch unsrer Organisation zieht sich durch alle unbewusste und bewusste Verstandesthätigkeit hindurch, vermitteltst deren wir das Empfindungsmaterial zu ordnen und zu deuten unternehmen.

Wenn wir die Gesichts- oder Tastempfindungen wegen der zweidimensionalen stetigen Abstufung ihrer Lokalzeichen räumlich ausbreiten, so thun wir das nicht, um mit Raumschauungen ohne transcendente Realität zu spielen, sondern in der instinktiven Zuversicht, so die räumlichen Lagenverhältnisse der uns afficirenden Theile des Dinges an sich abbildlich zu reproduciren und repräsentativ zu erfassen. Wenn wir die Flächenanschauung in die dritte Dimension hinausprojiciren, so thun wir dies abermals durchaus in der Zuversicht, die räumliche Stellung des uns afficirenden Dinges an sich zu dem Ding an sich unsres Leibes durch ein adäquates Bewusstseinsabbild zu begreifen. Wenn wir die Wahrnehmungen verschiedener Sinne kombiniren, so treffen wir die Auswahl unter den zahlreichen uns gleichzeitig bestürmenden Eindrücken wiederum in der Voraussetzung, dass die unsre verschiedenen Sinne afficirenden Eigenschaften wirklich in einem und demselben Dinge an sich verbunden seien. Alle Kategorien, die wir auf die so konstruirten Wahrnehmungsobjekte anwenden, haben ganz ebenso wie die Kategorie der Kausalität durchaus nur eine transcendente Bedeutung und werden thatsächlich nur und ausschliesslich in diesem Sinne von uns angewendet. Nimmt man ihnen diese transcendente Beziehung auf ein transcendentes Ding an sich weg, so verlieren sie den einzigen Sinn, der ihnen zukommt, und werden im strengsten Sinne des Wortes sinnleer und sinnlos. Hält man die transcendente Beziehung vom Bewusstseinsinhalt fern, so ist es unmöglich, irgend eine Kategorie auf denselben anzuwenden; versucht man es dennoch, so widerspricht man entweder sich selbst mit einem sinnlosen Thun, oder man schiebt die transcendente Beziehung, die man fernhalten wollte und ferngehalten zu haben sich einbildet, unvermerkt und unwillkürlich doch wieder mit unter. Wer

an diese Unterschiebung in seinem Denken gewöhnt ist, der wird deshalb auch schwerlich geneigt sein, den Thatbestand der Unterschiebung des mit Worten Abgewehrten einzugestehen. Die gesammte Literatur des transcendentalen Idealismus dreht sich mehr oder weniger darum, diese Unterschiebung unbewusst zu begeben und bewusst abzuleugnen.

Die menschliche Geistesorganisation ist also bis in's Kleinste darauf hin angelegt, das Empfindungsmaterial realistisch zu ordnen und zu deuten, und die Kategorie des Dinges an sich ist nur das letzte Tüpfel auf dem J. Diese Thatsache wird auch vom transcendentalen Idealismus kaum geleugnet; es wird vielmehr zugestanden, dass diese Organisation zum letzten Ergebniss die psychologisch unabwendliche Illusion hat, als welche das Fürwahrhalten des Lebensraumes im realistischen Sinne auseinandergesetzt ist. Der transcendente Idealismus gleicht jenen Lichtblicken im Schlaftraum, wo wir halbwach werden und zu der Ahnung gelangen, dass wir doch wohl nur träumen; aber der transcendente Idealismus vermag nicht uns dauernd wach zu rütteln und uns am sofortigen Zurücksinken in die Illusion des Traumes zu hindern, sobald die idealistische Reflexion einem andern Gegenstande im Bewusstsein Platz macht. Wenn ein Gott, den es nach dem konsequenten Idealismus freilich nicht geben kann, uns geschaffen hätte in der Absicht, uns die Wahrheit zu verhüllen und uns unlösbar in die Illusion zu verstricken, so hätte er es nicht geschickter anfangen können, als indem er uns diese Organisation des Geistes verlieh.

Mit dem Nachweis der widerspruchsvollen Illusion unsres Geistes ist der Idealismus keineswegs ohne Weiteres als unmöglich abgethan, aber als negativer Dogmatismus ist er gebrochen. Ein Dogmatismus, gleichviel ob positiver oder negativer Art, kann sich nur dann behaupten, wenn er sich auf eine angebliche Widerspruchslosigkeit seiner Resultate stützen kann. Das widerspruchsvolle Ergebniss des transcendentalen Idealismus hebt seine Gewissheit für alle Fälle auf, seine Möglichkeit aber nur für den Fall, dass eine andre mit ihm konkurrirende Ansicht als widerspruchsfrei nachgewiesen werden kann. Hätte der transcendente Idealismus darin Recht, dass das Ding an sich undenkbar, beziehungsweise unserm Bewusstseinsinhalt schlechthin heterogen sei, und dass jede auf die Denkbare und Beziehungsfähigkeit gestützte Erkenntnistheorie in sich widerspruchsvoll sei, dann wäre dem Widerspruch überhaupt auf keinem Wege zu ent-rinnen, und es käme auf nähere Erwägungen anderer Art an, ob man sich lieber den Widersprüchen des transcendentalen Idealismus oder denen des transcendentalen Realismus anvertrauen wolle. Die philosophisch korrekte Stellungnahme wäre dann ohne Zweifel die, die Unlösbarkeit der Aufgabe anzuerkennen, bei dem *non liquet* stehen zu bleiben und den Skepticismus als der Weisheit letzten Schluss zu proklamiren, wie dies bereits oben (S. 45) erörtert ist. Jedenfalls ist das Mühen in ein widerspruchsvolles Ergebniss nicht danach angethan, das zu liefern, was bei der näheren Durchführung des transcendental-idealistischen Princips gesucht wurde, die induktive Bewährung desselben als fruchtbarer Hypothese.

Bekanntlich hatte Descartes die Ueberwindung seiner principiellen Skepsis auf den Glauben gestützt, dass Gott uns nicht werde haben täuschen wollen, und dieses Argument ist später in den mannichfachsten Spielarten wiederholt. Der transcendente Idealismus kann sich dasselbe aus einem doppelten Grunde nicht aneignen. Erstens, weil er keinen Gott einräumen kann, der ja das Urbild eines Dinges an sich wäre und alle möglichen andern Arten von Dingen an sich nach sich ziehen würde. Zweitens aber, weil, wenn es einen Gott gäbe, der uns geschaffen hat, er uns allerdings mit der Absicht geschaffen haben müsste, uns zu täuschen. Wie schon Lotze bemerkt hat, wäre es keineswegs eines Gottes unwürdig, uns zu unserm Heile pädagogisch in gesetzmässige Illusionen zu wiegen, wenn dadurch werthvollere Zwecke erreicht würden als durch die Eröffnung der Wahrheit. Diese werthvolleren Zwecke könnten nur noch praktischer Art, nämlich ethische und religiöse Zwecke sein, und es scheint deshalb nicht überflüssig, noch einen Blick zu werfen auf die ethischen und religiösen Konsequenzen des transcendenten Idealismus. Erklärt es doch Berkeley ausdrücklich für ein Hauptmotiv seines Idealismus, dass er denselben für religiös heilsamer erachtet, und auch der transcendente Idealismus Fichte's schöpft seine beste Ueberzeugungskraft aus dem Glauben, dass die Interessen eines ethischen Idealismus am besten auf der Grundlage eines erkenntnisstheoretischen Idealismus gewahrt seien. Auch F. A. Lange glaubte den Materialismus und seine religiös und ethisch destruktiven Konsequenzen nicht nur nicht besser, sondern überhaupt nicht anders überwinden zu können als durch den transcendenten Idealismus.

Nun gehören aber Berkeley, Fichte und Lange dem inkonsequenten Idealismus an, insofern sie die Dinge an sich nur auf Seiten der materiellen Welt leugnen, auf Seiten der Geisterwelt aber in alter Weise fortbestehen lassen, also nur einen immaterialistischen Spiritualismus vertreten. Aus dem Gesichtspunkt eines konsequenten Idealismus, der den Begriff des Dinges an sich in jeder Art von Anwendung für eine illusorische Kategorie erklärt, gewinnt jedoch die Sache ein andres Antlitz. Wenn Gott nur eine Gruppe von Vorstellungen meines Bewusstseins ohne transcendente Realität ist, so kann ich kein religiöses Verhältniss zu ihm haben; thäte ich es doch, so hätte ich mich selbst zum Narren, indem ich ein absonderliches Traumbild meines Lebenstraumes anbete, das ich theoretisch als mein Traumbild und meine Illusion durchschaue. Dasselbe gilt auch dann, wenn Gott aus bewussten und unbewussten, wirklichen und möglichen Vorstellungen meines Vorstellungsprocesses erbaut wäre. Es mag sein, dass mein Traumleben so eingerichtet ist, dass mit der Vorstellung eines religiösen Verhältniss zu diesem göttlichen Vorstellungsbilde gewisse erhebende Gefühle verknüpft sind; es mag auch sein, dass ich als praktischer Mensch um des Genusses dieser religiösen Gefühle willen immer von Neuem zu diesem göttlichen Vorstellungsbild zurückkehre und mein Verhältniss zu demselben pflege. Aber als theoretischer Philosoph werde ich auf Grund des transcendenten Realismus nicht umhin können, die illusorische Grundlage dieser religiösen Gefühle zu

durchschauen, und über das widerspruchsvolle Thun zu spotten, das ich der mit ihm verknüpften Gefühle wegen dennoch mitmache.

Man wird schwerlich behaupten wollen, dass eine solche Sachlage dazu angethan sei, religiös heilsam zu wirken, oder gar, dass sie einem transcendentalen Realismus an religiösem Werthe überlegen sei, welcher mein Vorstellungsbild Gottes auf eine ihre korrespondirende transcendente Realität transcendental bezieht und das religiöse Verhältniss als eine reale Beziehung zu dem an sich und unabhängig von meinem Vorstellungsleben seienden Gotte auffasst. Es ist unmöglich, dass das religiöse Verhältniss zu einem Gotte, der bloss meine Vorstellung ist, meinem sittlichen Leben ein haltbares Fundament bieten könne. Die einmal durchschaute Illusion verliert je länger je mehr an ihrer motivirenden Kraft, und der Zweck, der durch dieselbe erreicht werden sollte, wird je länger desto mehr verfehlt, wenn nicht andre neue Motive an die Stelle der untergrabenen Illusion eintreten.

Wie durch die Leugnung der transcendenten Realität Gottes das religiöse Bewusstsein untergraben wird, so das sittliche Bewusstsein durch die Leugnung der transcendenten Realität der Mitmenschen, beziehungsweise der Mitgeschöpfe, wenn man auch die Thiere als Gegenstände des sittlichen Handelns gelten lässt. Ohne Zweifel kann der konsequente Idealismus die Thatsache geltend machen, dass unser Lebenstraum so eingerichtet ist, dass auf die Vorstellung unsittlicher Handlungen Unlust, auf die Vorstellung sittlicher Handlungen Lust folgt, und dass an die ersteren sich weitere Vorstellungen von Gegenwirkungen der Geschädigten und der Gesellschaft anknüpfen, welche ihrerseits wiederum Unlust nach sich ziehen. Auch in dem Falle, dass meinen Traumbildern von Mitmenschen keine Menschen an sich entsprechen, wird es für mich als erste Person des Traumes in Folge der einmal gegebenen relativen Gesetzmässigkeit des Traumlebens wünschenswerth sein, dass ich mich nicht als Verbrecher und Mörder träume, damit ich die Unlust der Verfolgungsangst vermeide. Wenn aber der Traum das Absolute ist, und ich als erste Person des Traumes nur eines unter seinen vielen Produkten bin, so ist schwer einzusehen, welchen Einfluss ich, das Traumprodukt, auf den Verlauf des Traumes gewinnen könnte; meine Wünsche, von Unthaten, Verfolgung, Gewissensangst und Strafe im Lebenstraume möglichst frei zu bleiben, werden dann eben fromme Wünsche bleiben müssen.

Etwas ganz andres aber kann der konsequente Idealismus für mich leisten, als mir die Leitung des Traumverlaufs nach meinen Wünschen ermöglichen; nämlich den Lichtblick der Besinnung, dass ich ja doch bloss träume, diesen Lichtblitz, der alle Angst und Noth des Lebenstraumes mit einem Schlage gegenstandslos macht, den kann er mir in jedem Augenblick zur Verfügung stellen, wo ich auf die idealistische Reflexion zurückgreife. Er macht alle Gewissensangst und Gewissensbedenken ebenso gegenstandslos, wie alle Verfolgung und Strafe illusorisch; er entzieht dem sittlichen Bewusstsein jeden Boden, indem er mich selbst, meine Mitmenschen, mein Handeln auf sie und ihr Handeln auf mich, meine Gesinnungen gegen sie und ihre Gesinnungen gegen mich zu lauter Traumillusionen verflüchtigt. Er

verleiht mir die Macht, in jedem Augenblick durch idealistische Reflexion die Befangenheit in der Illusion des Traumes zu durchbrechen, den Schleier der Maja zu zerreißen und der Täuschungen zu spotten, in welche der Lebenstraum mich bis dahin verstrickt hat und vom nächsten Augenblick an weiter verstricken wird. Da alle sittlichen Beziehungen, alles sittliche und unsittliche Wollen und Handeln mit zu diesen Traumillusionen gehört, so kann der konsequente Idealismus mich wohl lehren, mich über die Lust- und Unlustgefühle, die mit diesen Illusionen verknüpft sind, in souveräner philosophischer Geistesfreiheit hinwegzusetzen; aber er kann mich nicht lehren, dass ich mich vor dieser Verknüpfung illusorischer Vorstellungen mit Gefühlen beugen und mich in vergeblichen Velleitäten nach einer lustgemässen Leitung des Traumablaufs abmühen soll. Die praktische Konsequenz des transcendentalen Idealismus kann keine andre sein als der völlige Indifferentismus gegen einen Traumverlauf, der so wie so ausser meiner Macht steht, und dessen Inhalt bei seiner so wie so illusorischen Beschaffenheit schliesslich ganz gleichgültig ist.

Es hat sich hiermit gezeigt, dass der konsequente Idealismus für die Entfaltung und Bethätigung des religiösen und sittlichen Bewusstseins die denkbar ungünstigste Unterlage bildet und auf beide binnen Kurzem gradezu destruktiv wirken muss, indem er ihnen die Wurzeln abgräbt, aus denen sie ihre Lebenskraft saugen, nämlich den Glauben an die transcendente Wahrheit unsrer Vorstellungen von einem transcendent-realen Gott und von transcendent-realen Mitmenschen. Es ist demnach unmöglich, das Fiasko der Hypothese des transcendentalen Idealismus in theoretischer Hinsicht durch den Hinweis auf einen überlegenen praktischen Werth derselben wett zu machen; der Versuch einer Bewährung der Hypothese auf praktischem Gebiet ist wo möglich in noch höherem Grade zu einer *reductio in absurdum* ausgeschlagen als auf theoretischem.

3. Der inkonsequente transcendente Idealismus.

Unter dem inkonsequenten transcendentalen Idealismus verstehe ich, wie schon oben dargelegt, alle Formen einer erkenntnisstheoretischen Weltanschauung, in welchen das Transcendente im Allgemeinen zwar für undenkbar und nicht existirend, oder für schlechthin heterogen und beziehungslos erklärt wird, in welchem aber nach gewissen Richtungen hin Ausnahmen zugelassen und eine gewisse Erkennbarkeit des Transcendenten eingeräumt wird.

Den unmittelbaren Uebergang zwischen dem konsequenten und inkonsequenten Idealismus bildet die oben (S. 57) erwähnte Anpassung des Idealismus an die gewöhnliche Denkweise. Nach dieser wird zwar zugestanden, dass das Ding an sich wohl mehr sein könnte als ein bloss negativer Grenzbegriff und eine transcendental-idealistische illusorische Kategorie des Denkens, dass es auch etwas Positives, nämlich ein transcendent-reales Korrelat des gedachten Dinges an sich sein könne, dass aber die absolute Heterogenität und Beziehungslosigkeit des positiven Dinges an sich zum Bewusstsein dasselbe für

das Bewusstsein so gut wie nicht existirend mache. Thatsächlich ist das beziehungslose positive Ding an sich und der illusorische Gedanke eines negativen Dinges an sich für unsre Erkenntniss genau gleichviel werth, nämlich nichts. Erkenntnistheoretisch genommen aber ist zwischen beiden Auffassungen ein ganz gewaltiger Unterschied. Nur die erstere Ansicht ist wirklich konsequenter Idealismus, insofern sie jedes Hinausreichen unsrer Erkenntniss in's Transcendente vermittelt einer transcendentalen Beziehung des Bewusstseinsinhalts verwirft, und den transcendentalen Gebrauch aller Denk- und Anschauungsformen ohne Ausnahme verbietet. Die letztere Ansicht hingegen ist bereits der principielle Bruch mit den idealistischen Grundsätzen, indem sie die transcendente Gedankenbeziehung eines Immanenten auf ein Transcendentes, die Vertretung eines Transcendenten durch einen immanenten Vorstellungsrepräsentanten für das Bewusstsein und die transcendente Wahrheit und Anwendbarkeit einer Denkform, der Kategorie des Dinges an sich, zulässt. Damit ist dann das Eis der Unnahbarkeit und Beziehungslosigkeit gebrochen und das Rettungsseil vom Immanenten zum Transcendenten hinübergeworfen; vorläufig ist es zwar der dünne Faden einer einzigen Kategorie, aber auf demselben Wege können auch andere Kategorien nachfolgen. Es ist immerhin das erste Kompromiss des transcendentalen Idealismus mit dem transcendentalen Realismus geschlossen; der erstere ist seinen Grundsätzen untreu geworden und hat dem letzteren den kleinen Finger gereicht, bei dem er ihn festhalten kann. Denn dieser Standpunkt ist transcendentaler Realismus in Bezug auf die transcendente Existenz des Dinges an sich, in Bezug auf sein „Dass“, und Idealismus ist er nur noch in Bezug auf die Beschaffenheit des Dinges an sich oder in Bezug auf sein „Was und Wie“. Mag ein solcher Idealist Skeptiker bleiben in Bezug auf die Einheit oder Vielheit, Idealität oder Realität des Dinges an sich, — eine der übrigen Kategorien wird er doch derjenigen des Dinges an sich sogleich nachschicken müssen, nämlich die der Existenz, wenn die Hypothese des positiven Dinges an sich überhaupt einen Sinn haben soll; diese Konsequenz wird freilich für gewöhnlich vergessen.

Thatsächlich hat ein Ding an sich, von dem ich nicht einmal weiss, ob es eines oder vieles ist, für mein Erkennen gar keinen Werth; denn ich erfahre durch diese Hypothese nicht, ob dem Tisch und dem Stuhl, meinem Freunde A und meinem Freunde B, meinem Vorstellungssich und meiner Vorstellungswelt je zwei Dinge an sich entsprechen oder nur eines. Alle Konsequenzen des reinen Traumidealismus, seine theoretische und praktische *reductio ad absurdum* bleiben daher auch für den Idealismus mit positivem aber unerkennbarem Ding an sich in Kraft, und der letztere besitzt in Bezug auf seine induktive Bewährung keinerlei Vorzug vor dem ersteren. Selbst dann, wenn das Kompromiss weiter ausgedehnt und auch die Kategorie der Vielheit in die Ausnahmen der transcendentalen Anwendbarkeit mit hereinbezogen wird, bleibt der Werth der Hypothese des positiven Dinges an sich gleich Null, so lange seine kausale Beziehungslosigkeit zum Bewusstsein festgehalten wird. Denn es kann

mir ganz gleich sein, ob es bloss Ein Ding an sich für alle Menschen, Thiere, Pflanzen, Steine, Sterne u. s. w. giebt, oder für jedes ein besonderes; wenn diese Dinge an sich zu mir doch keine Beziehung haben sollen, so ist ihre Einheit oder Vielheit für mich ebenso indifferent wie ihre Existenz und Nichtexistenz. Das Gleiche gilt für ihre Substantialität oder Accidentalität und für ihre Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit; alle diese Kategorien vermögen mein theoretisches und praktisches Interesse am Ding an sich oder an den Dingen an sich um kein Haar breit zu erhöhen, so lange dieselbe ein in sich abgeschlossenes schlechthin beziehungsloses Dasein führen und weder mit meinem Bewusstsein noch untereinander in Wechselwirkung stehen.

Wenn der Idealismus mit positivem Ding an sich vor demjenigen mit negativem Grenzbegriff in Bezug auf induktive Bewährung gar nichts voraus hat und in seinen theoretischen und praktischen Konsequenzen den gleichen Widersinnigkeiten verfällt, so ist er dafür in Bezug auf seine apriorische Selbstbehauptung sehr viel ungünstiger gestellt. Denn wenn aller transcendente Realismus nach Ansicht des konsequenten Idealismus nur darum verwerflich sein soll, weil er sich in den angeblichen Widerspruch verwickelt, etwas denken zu wollen, was nicht Bewusstseinsinhalt ist, so ist der Glaube an die Denkbarkeit eines positiven Dinges an sich dieser Verurtheilung grade ebenso unterworfen, wie alle Versuche, auf diesem realistischen Wege weiter zu gehen. Zugleich aber verwickelt sich dieser Standpunkt in die Schwierigkeit, das Verbot eines transcendentalen Gebrauchs der Denk- und Anschauungsformen und den aus ihm folgenden negativen Dogmatismus in Bezug auf die Beschaffenheit des Dinges an sich festhalten zu wollen, obwohl er die Undenkbarkeit des Dinges an sich, aus welcher allein dieses Verbot abzuleiten ist, fallen gelassen hat. Dieser Standpunkt ist also inkonsequent gegen das idealistische Princip sowohl in demjenigen, worin er auf die Seite des transcendentalen Realismus hinübertritt, als auch in demjenigen, worin er die Konsequenzen des idealistischen Princips trotz seiner Preisgebung dogmatisch festzuhalten sucht; d. h. er ist eine in ihren beiden Bestandtheilen inkonsequente Mischform, die trotzdem alle Nachteile des konsequenten Idealismus nach sich zieht, und noch keinen der Vortheile des transcendentalen Realismus für sich geltend machen kann.

Einen positiven zureichenden Grund für die Supposition von positiven Dingen an sich vermag der Idealismus so lange gar nicht geltend zu machen, wie er die Kategorie der Kausalität vom Dinge an sich ausschliesst. Beziehungslos existirende Dinge an sich sind, wie schon gesagt, für mich so gut, als ob sie nicht existirten; also kann auch die Annahme ihrer Existenz für mich keinerlei Vorzug an der Annahme ihrer Nichtexistenz haben. Ebenso kann in beziehungslos existirenden Dingen an sich niemals ein zureichender Grund gefunden werden, warum sie eher viele als eins, eher Substanzen als Accidentien, eher real als ideal sein sollten. Die Beschäftigung mit solchen Fragen bleibt ein müßiges Spiel mit willkürlichen Gedanken, mit Problemen, die unter den gemachten Voraussetzungen ihrer Natur nach unlösbar

sind. Nur in dem einzigen Falle gewinnt das Denken eine Handhabe für diese Erörterungen und die Möglichkeit zureichender Gründe für die Entscheidung, wenn die Dinge an sich mit dem Bewusstsein in Wechselwirkung stehen, wenn also auch die Kategorie der Kausalität dem Verbot eines transcendentalen Gebrauchs enthoben wird. Nur dadurch, dass ich die Wandelungen meines Bewusstseinsinhalts als eine, wenn auch nur mittelbare Wirkung der Dinge an sich auffasse, kann ich durch Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache einen zureichenden Grund für die Annahme der Existenz von positiven Dingen an sich gewinnen, und nur aus der Zahl, Art und Beschaffenheit ihrer Wirkungen kann ich auf die Zahl, Art und Beschaffenheit dieser transcendenten Ursachen, also auch auf die begründete Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit der einzelnen Kategorien zurückschliessen.

Man hat deshalb nicht mit Unrecht die Kausalität die centrale Urkategorie genannt, an der alle anderen hängen; sie ist es wenigstens für unser Erkennen, insofern sie allein dem Denken die Brücke vom Immanenten zum Transcendenten zu schlagen vermag und sowohl für das Dass als auch für das Was der Dinge an sich dem Erkennen die zureichenden Gründe liefert. Darum kann man auch sagen, dass das Verhalten eines erkenntnistheoretischen Standpunkts zum transcendentalen Gebrauch der Kategorie der Kausalität das wichtigste Unterscheidungsmerkmal liefert. Alle Zugeständnisse des Idealismus an den transcendentalen Realismus, die noch jenseits der Anerkennung einer transcendenten Kausalität liegen, sind zwar genügend, um den Idealismus zu einem inkonsequenten zu machen, aber nicht genügend, um seinen idealistischen Grundcharakter ernstlich zu alteriren, indem die transcendentalrealistischen Beimengungen noch zu wenig in's Gewicht fallen. Von da an aber, wo der Idealismus sich zur Anerkennung einer transcendenten Kausalität in irgend welchem Sinne versteht, gewinnt sein Kompromiss mit dem transcendentalen Realismus auch praktische Bedeutung. Die Hauptfrage bleibt dann noch, in welchem Sinne er transcendente Kausalität gelten lässt und auf welche Dinge an sich er dieselben bezieht, und darin finden sich dann freilich noch die allergrössten Verschiedenheiten.

Wie das Zugeständniss eines positiven Dinges an sich die erste Etappe auf dem Wege vom konsequenten Idealismus zum konsequenten Realismus, so ist die Einräumung der transcendenten Kausalität die zweite. Mit der ersten war das idealistische Princip der Undenkbarkeit des Bewusstseinstrascendenten durchbrochen und die Pforte zum Hinausströmen der transcendenten Bestimmungen eröffnet; mit der zweiten war die feste Brücke geschlagen, über welche das Erkennen seine Entdeckungsreisen in das Jenseits des Bewusstseins antreten konnte. Der transcendente Gebrauch der Kausalität zieht selbstverständlich den transcendentalen Gebrauch aller übrigen Denkformen nach sich, soweit derselbe nicht schon vorher auf Grund der Annahme eines positiven Dinges an sich eingeräumt war. Er begründet einen transcendentalen Realismus in Bezug auf die Denkformen und lässt dem transcendentalen Idealismus nur noch das Gebiet der Anschauungs-

formen übrig, so dass die betreffende Mischform sich aus einem transcendentalen Realismus im Gebiete der Denkformen und einem transcendentalen Idealismus im Gebiete der Anschauungsformen zusammensetzt. Die dritte Etappe des Ueberganges ist dann die Beschlagnahme auch der Form der Zeitlichkeit für das Ding an sich, so dass in dieser Mischform ein transcendentaler Realismus der Kategorien und Zeitlichkeit mit einem transcendentalen Idealismus der Räumlichkeit zusammengekoppelt ist. Die vierte Etappe ist dann endlich die Anerkennung auch der Räumlichkeit als transcendenten Daseins- und Wirksamkeitsform der Dinge an sich, womit der letzte Rest des transcendentalen Idealismus abgestreift und der transcendentale Realismus als Alleinherrscher auf dem ganzen Gebiet proklamirt ist.

Für ein folgerichtiges Denken müssen nach meiner Ansicht die zweite und dritte Etappe zusammenfallen; denn wenn einmal eine transcendente Kausalität angenommen wird, so kann dieselbe nur als zeitliche Thätigkeit gedacht werden, weil eine unzeitliche Thätigkeit ein Widerspruch in sich wäre und ein ewiges Zugleichsein von Grund und Folge die unbedingte Vertauschung beider gestattet, also keine Nöthigung zur zeitlichen Voranstellung des einen Verhältnissgliedes als Ursache in sich enthält. Aber in der Wirklichkeit vollzieht sich das Denken nicht immer so folgerichtig und deshalb begegnen wir immer von Neuem Versuchen, welche zwar die transcendente Kausalität der Dinge an sich statuiren, aber als eine unzeitliche Thätigkeit oder als ein unzeitliches logisches Verhältniss, das erst im Bewusstseinsinhalt vermittelt der zeitlichen Anschauungsform in eine zeitliche Folge von Ursache und Wirkung auseinandergezogen werden soll. Diesen Versuchen gegenüber scheint es nothwendig, die Anerkennung der Zeitlichkeit als einer transcendenten Form des Weltprocesses, wie sie sich z. B. bei Lotze vollzieht, ausdrücklich als eine dritte Etappe hervorzuheben.

Die Mischformen, welche aus den angegebenen vier Etappen entspringen, zeigen noch dadurch mannichfache Komplikationen, dass naiv-realistische Reminiscenzen in die Mischung von transcendentalem Realismus und Idealismus in den verschiedensten Nüancen unvermerkt und unwillkürlich hineinspielen. Wir haben oben gesehen, dass dies sogar im konsequenten Idealismus vorkommt, insofern die empirische Realität der Traumbilder zu einer transcendenten übersteigert und die Theile des Bewusstseinsinhalts selbst als Dinge an sich betrachtet werden, die grade so, nur ohne die Form des Bewusstseins, fortbestehen, auch wenn das Bewusstsein nicht auf sie gerichtet ist. Dieser „umgekrempelte naive Realismus“ kehrt auf allen vier Stufen des inkonsequenten Idealismus wieder; er wird aber hier noch gefährlicher und verwirrender, weil er hier mit einem naiven Realismus in Bezug auf das Ding an sich abwechseln, beziehungsweise verschmelzen kann. Denn auf jeder der vier Stufen besteht ein positives Ding an sich mit ärmeren oder reicheren Bestimmungen, und deshalb kann neben der Hypostasirung oder transcendenten Verdinglichung der Vorstellungsobjekte auch eine unmittelbare Hereinziehung des Dinges an sich in den Bewusstseinsinhalt versucht werden. Die Gefahr zu beiden Arten des Rückfalls in naiven Realismus ist um so geringer,

je reicher entwickelt das Ding an sich in seinen Bestimmungen ist. Denn ein armes und dürftiges Ding an sich, das dem Erkennen noch nichts zu bieten hat, enthält einerseits einen stärkeren Antrieb in sich, das immanente Vorstellungsobjekt an die Stelle des instinktiv geforderten Dinges an sich zu rücken, und erleichtert andererseits die Selbsttäuschung, bei einer naiv-realistischen Hereinziehung des Dinges an sich in's Bewusstsein doch noch den kritischen Standpunkt gewahrt zu haben, weil ja der Unterschied von dürftigem Ding an sich und reichem Vorstellungsobjekt festgehalten wird.

Am sinnverwirrendsten wirkt dieser Rückfall im naiven Realismus da, wo beide Arten mit einander verschmelzen, sei es nun, dass dabei von der Hereinziehung des Dinges an sich ins Bewusstsein, oder von der Hinausprojicirung des Bewusstseinsinhalts aus dem Bewusstsein ausgegangen wird. Im ersteren Falle versteigt die Inkonsequenz des Idealismus sich zu der Behauptung, dass im Vorstellungsobjekt wirklich das Ding an sich ins Bewusstsein eintrete, aber nicht in der Nacktheit seiner relativen Bestimmungslosigkeit, sondern verumumt und verkleidet in die vom Bewusstsein herzugebrachten Denk- und Anschauungsformen, so dass die numerische Zweiheit von Ding an sich und Vorstellungsobjekt geleugnet wird (Grapengiesser). Wo man auf einen solchen Idealisten trifft, da bleibt nichts übrig, als die Lektion von der Unhaltbarkeit des naiven Realismus noch einmal von vorn zu beginnen, wenn anders auf eine Entwirrung so verfilzter Gedankenfäden noch irgend welche Hoffnung bleiben soll.

Im anderen Falle, wo die subjektive Erscheinung oder das Vorstellungsobjekt mit allen seinen Denk- und Anschauungsformen aus dem Bewusstsein hinausprojicirt wird, pflegt dasselbe unter dem Titel einer objektiven Erscheinung zwischen die subjektive Erscheinung und das Ding an sich in die Mitte gestellt zu werden, so dass die numerische Zweiheit von Ding an sich und Erscheinung gewahrt bleibt. Da diese objektive Erscheinung keineswegs ein direktes Produkt oder eine unmittelbare Manifestation des Dinges an sich ist, sondern gar nichts ist und sein will als die hypostasirte und ins Jenseits des Bewusstseins hinausprojicirte subjektive Erscheinung, so ist es kein Wunder, dass sie alle Formen mit dem letzteren theilt und vom Bewusstsein jederzeit wieder in sich zurückgenommen werden kann. Andererseits gilt sie in ihrer vom Bewusstsein unabhängigen Beständigkeit als ein an sich seiendes, substantiell Beharrendes, d. h. als ein geformtes Ding an sich zwischen dem formlosen Ding an sich und dem Bewusstseinsinhalt, und ist deshalb für das Bewusstsein ein Vertreter des eigentlichen Dinges an sich, der als uneigentliches Ding an sich besser als ein blosser Bewusstseinsinhalt zu einer solchen Vertretung legitimirt erscheint. Wir haben also zwei begrifflich verschiedene Erscheinungen, die doch inhaltlich gleich sind und im Akt des Bewusstwerdens auch numerisch identisch sind; wir haben zwei Dinge an sich statt eines, von denen das eine ein unerreichbares und unerkennbares Jenseits des Bewusstseins bleibt, während das andre nur der aus dem Bewusstsein entlassene und jederzeit ins Bewusstsein zurücknehmbare Inhalt ist. Man kann die berechtigungslosen Hypostasen und

die Verwirrung der entgegengesetzten Standpunkte kaum weiter treiben. (Adalbert Lipsius.) Einige Ausleger haben selbst in Kant eine solche Dreiheit von Ding an sich, objektiver Erscheinung und subjektiver Erscheinung als dessen eigentliche Meinung nachweisen wollen (R. Falckenberg), aber wie ich sicher glaube, mit Unrecht.

Aber es ist an allen diesen Konfusionen noch nicht genug. Um die Verwirrung voll zu machen, ist es seit Kant's Vorgang im Lager des inkonsequenten Idealismus üblich geworden, einerseits das Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Denk- und Anschauungsformen als den entscheidenden Grundsatz des transcendentalen Idealismus hinzustellen, und andererseits gegen diesen Grundsatz fortwährend zu verstossen. Wer den fraglichen Grundsatz des transcendentalen Idealismus als ein unbegründetes Verbot antastet und als negativen Dogmatismus verwirft, der wird von dem ganzen Chorus der Idealisten einstimmig als ein philosophisch Unzurechnungsfähiger gebrandmarkt und verschrien. Aber es gilt hier der Satz: richtet euch nach meinen Worten, nicht nach meinen Thaten. Denn alle diese inkonsequenten Idealisten bedienen sich selber ganz unbedenklich der Kategorien in transcendentalem Sinne, wo es ihnen gerade in ihren Kram passt, und schweigen, wenn man sie auf den Widerspruch ihrer Worte und Thaten aufmerksam macht. Die meisten behandeln auch ganz ungenirt die Zeitlichkeit als eine Form der inneren unbewussten psychischen Thätigkeit, aus welcher der Bewusstseinsinhalt entspringt, und manche fahren sogar dann noch fort, sich transcendente Idealisten zu nennen, wenn sie Zeitlichkeit und Räumlichkeit zwar als transcendente Daseinsformen behandeln, aber dabei die Bedingung stellen, dass die reale Zeit ein andres transcendentes Zeitmaass und der reale Raum eine grössere oder kleinere Zahl von Dimensionen als drei haben müsse.

Es ist kein Wunder, dass bei solchen Zuständen die Philosophen sich bisher nur immer weiter auseinander disputirt haben. Darauf, dass die einmal in eine widerspruchsvolle Verwicklung verrannten Köpfe sich aus derselben noch einmal wieder zurechtfinden, ist in den seltensten Fällen zu rechnen. Es darf deshalb hier auf eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes verzichtet werden und muss als genügend gelten, dass die Fäden, die sich so mannichfach verfilzt haben, einzeln aufgezeigt und die Hauptarten ihrer Verschlingung angedeutet sind. Mögen jüngere, neu an den Gegenstand herantretende Köpfe darin einen Wegweiser finden, der ihnen das Vermeiden ähnlicher Irrwege erleichtert. Wir lassen also die Komplikationen bei Seite, welche aus den Rückfällen in naiven Realismus und aus dem Widerspruch zwischen den proklamirten Grundsätzen und ihrer Anwendung entspringen, halten uns an die reinen Mischformen aus transcendentalem Realismus und Idealismus, und betrachten zunächst die zweite und dritte Etappe, welche bei folgerichtigem Denken vereinigt werden müssen. Wir haben es dabei also mit Standpunkten zu thun, welche ein oder mehrere Dinge an sich und deren zeitliche kausale Thätigkeit anerkennen, aber Räumlichkeit und räumliche Bewegung von ihnen ausschliessen. —

Die Gliederung der auf diesem Boden sich ergebenden erkenntniss-theoretischen Weltanschauungen wird sich naturgemäss daraus ergeben, welche Arten von Dingen an sich anerkannt werden und welche nicht. Die drei wichtigsten Weltanschauungen, die hier zur Sprache kommen müssen, sind der Solipsismus, der immaterialistische Spiritualismus und die Monadologie. Der erstere gesteht die Würde des Dinges an sich nur dem transcendenten Korrelat des eigenen Vorstellungssich zu, der zweite auch den übrigen menschlichen Geistern ausser dem eigenen, die dritte auch den Thierseelen, Pflanzenseelen, Protistenseelen, Zellenseelen und Atomseelen, die sämmtlich unter den Begriff der psychischen Monade befasst werden. Von diesen drei Weltanschauungen steht die erste dem reinen Traumidealismus noch so nahe, dass sie sich in ihren theoretischen und praktischen Konsequenzen kaum von ihm unterscheidet; die dritte zeigt bereits ein vollständiges Ueberwiegen des transcendentalrealistischen Mischungsbestandtheils in einem Maasse, dass es zweifelhaft scheinen könnte, ob man dieselbe nicht gleich unter den transcendentalen Realismus rubriciren soll; die zweite steht zwischen beiden in der Mitte und repräsentirt recht eigentlich das Specimen des inkonsequenten transcendentalen Idealismus. —

Der Solipsismus beharrt dabei, dass keinerlei Vorstellungsobjekt, keinerlei Bewusstseinsinhalt in transcendente Beziehung zu einem Ding an sich gesetzt werden dürfe, mit alleiniger Ausnahme des „Ich“. Dieses Ich soll entweder selbst schon ein Ding an sich sein, oder doch einem Ding an sich entsprechen; im ersteren Falle haben wir es mit einem partiellen Rückfall im naiven Realismus zu thun, auf den wir weiter keine Rücksicht mehr nehmen, im letzteren Falle mit einem transcendentalen Realismus, der die Vertretung des Dinges an sich durch einen Bewusstseinsrepräsentanten zwar im Allgemeinen oder im Princip für zulässig hält, aber im Besonderen für alle andern Beispiele ausser dem einen des Ich verwirft. Es sind hauptsächlich drei Wege, auf welchen die Selbsterkenntniss des Ich als eines Dinges an sich erwiesen werden soll.

Der erste dieser drei Wege ist von Kant die Subreption des hypostasirten Bewusstseins genannt worden, und besteht darin, dass man die leere Form des Bewusstseins zu einer gegen den Inhalt selbstständigen Substanz aufbläht, zum aktiven und produktiven Subjekt stempelt, diesem Subjekt transcendente Realität beilegt und annimmt, dass dieses Subjekt in der Form des Bewusstseins sich selbst erkenne. Dieser Weg ist aber schon darum unberechtigt, weil die Form des Bewusstseins weit davon entfernt ist, aktiv, produktiv und substantiell zu sein, weil sie vielmehr rein passiv, receptiv, unproduktiv und accidentiell ist, weil sie niemals eine Selbstständigkeit oder gar eine Priorität gegen den Bewusstseinsinhalt erlangen kann, sondern immer nur in unlösbarer Einheit mit demselben steht und für sich genommen eine leere, rein formale Abstraktion von dieser Einheit darstellt. Es ist der Gipfel der Verirrung, den Bewusstseinsinhalt als einen durch die Bewusstseinsform producirten aufzufassen, da doch beide zusammen nur das einheitliche Produkt einer unbewussten Geistesthätigkeit sind.

Dieser Weg ist aber auch deshalb ungangbar, weil die Form des Bewusstseins niemals sich selbst erkennen kann.

Im unmittelbaren Bewusstsein ist nur der Inhalt Objekt des Erkennens; das reflektirte Bewusstsein kann allerdings unter andern Objekten auch die Form des Bewusstseins zum Objekt oder Bewusstseinsinhalt nehmen, aber niemals die Bewusstseinsform des gegenwärtigen Bewusstseins, sondern immer nur die eines vergangenen, sei es unmittelbaren, sei es reflektirten, oder eine begriffliche Abstraktion von einer Reihe vergangener Bewusstseinsakte. Es ist ein Widerspruch, dass in einem und demselben Bewusstseinsakte die Bewusstseinsform zugleich Form und Inhalt sei; denn in dem Augenblick, wo sie Inhalt wird, hört sie auf Form des gegenwärtigen Bewusstseins zu sein und bedarf einer neuen Bewusstseinsform, die nicht Inhalt, sondern zu welcher sie Inhalt ist. Setzt man für Bewusstseinsinhalt und Bewusstseinsform die Worte Objekt und Subjekt im rein immanenten Wortsinn, so sind die Sätze „kein Subjekt ohne Objekt und kein Subjekt ohne Objekt“ unbestreitbar richtig; aber es folgt aus ihnen, so lange der immanente Wortsinn festgehalten wird, gar nichts für die Existenz eines transcendenten Subjekts. Versteht man dagegen unter Objekt und Subjekt mehr als Inhalt und Form des Bewusstseins, so enthalten diese Sätze eine *petitio principii*; sie schmuggeln durch Vertauschung des transcendenten und immanenten Wortsinns eine Behauptung als selbstverständlich ein, die erst bewiesen werden soll.

Der zweite der drei Wege versucht nun einen Beweis für den transcendenten Sinn des Wortes Subjekt, als des Trägers und Producenten der unbewussten Geistesthätigkeit, deren Produkt als die Einheit von Bewusstseinsinhalt und Bewusstseinsform erscheint. Dieses Subjekt als substantiell beharrendes wird Ich genannt, und es wird behauptet, dass im Akte des reinen Selbstbewusstseins, in dem Gedanken „ich bin ich“ oder „ich denke mich“, einerseits die volle Erkennbarkeit des Objekts und andererseits die absolute Identität von Subjekt und Objekt, also auch die volle Selbsterkenntniss des Subjekts bestehe. Nun ist aber erstens klar, dass das Ich als Objekt in diesem Selbstbewusstsein nur ein abstrakter Kollektivbegriff ist, der in allen Menschen gleich ist, also gar keine Erkenntniss der eigenen Individualität und ihres Unterschiedes von andern einschliesst, so dass die „volle Erkennbarkeit“ sehr bescheiden zu verstehen ist. Zweitens aber ist ebenso klar, dass das Ich als Objekt nicht numerisch identisch mit dem Ich als Subjekt, sondern numerisch verschieden von demselben ist, weil es nur dessen Bewusstseinsrepräsentant ist, sich also zu ihm als ein immanenter Begriff zu seinem transcendenten Korrelat verhält. Drittens ist klar, dass das Ich als Objekt niemals Vorstellungsrepräsentant des in demselben Bewusstseinsakte thätigen Ichs als transcendenten Subjekts sein kann, sondern nur der Vorstellungsrepräsentant des transcendenten Subjekts, sofern es in allen früheren Bewusstseinsakten thätig war und in allen künftigen thätig sein wird. Dies ist analog der Unmöglichkeit, dass die Form eines Bewusstseinsaktes zugleich Inhalt des nämlichen Bewusstseinsaktes sein kann; das unmittelbare Bewusstsein kann niemals zugleich ein auf sich selbst

reflektirtes Bewusstsein sein. Wenn es überhaupt und im Princip gestattet wird, einen Vorstellungsrepräsentanten auf sein transcendentes Korrelat zu beziehen, so kann man natürlich auch versuchen, das Ich als Objekt auf ein Ich als transcendentes Subjekt oder ein Ich an sich zu beziehen. Aber dies ist dann ein hypothetischer Versuch, der auf ganz gleicher Linie steht mit dem Versuch der Beziehung andrer Objekte auf äussere Dinge an sich; er muss sich ebenso wie dieser als Hypothese induktiv bewähren und rechtfertigen, und hat gar nichts vor diesem voraus, am wenigsten eine deduktive Gewissheit, die ihn der induktiven Begründung überhöbe.

Der dritte Weg ist derjenige, welcher nicht mehr auf der Seite der Vorstellung, sondern auf der Seite des Willens zum inneren Ding an sich aufstrebt. In der Funktion des eigenen Wollens sollen wir das transcendente Subjekt unmittelbar ergreifen, das sich in der Funktion der Vorstellung hinter dem Objekt verbirgt; in der Funktion des Wollens sollen wir der eigenen producirenden Thätigkeit unmittelbar inne werden, während wir im Bewusstseinsinhalt immer nur das Produkt einer unbewussten intellektuellen Thätigkeit und die Veränderungen des Produktes anschauen. Aber auch dieser Weg ist ungangbar. Alles Innwerden ist ein Bewusstwerden; wäre es also möglich, der Willensfunktion oder gar ihres Trägers unmittelbar inne zu werden, so würden sie eben dadurch zum Gegenstand des Bewusstwerdens oder zum Objekt des Bewusstseins, also mit dessen Anschauungsformen und Denkformen bekleidet, und hörten auf, transcendentes Ding an sich zu sein. Aber es ist überhaupt jede Möglichkeit abgeschnitten, dass die Willensfunktion oder gar der Wille unmittelbar percipirt würde.

Die aktive Willensfunktion als solche bleibt ewig unbewusst ebensogut wie die aktive Vorstellungsfunktion, welche die Objekte produziert; es sind immer nur die idealen Ziele des Wollens oder die begleitenden Gefühle, welche in's Bewusstsein fallen.*) Und selbst wenn die Willensfunktion oder das Wollen selbst Inhalt des Bewusstseins werden könnte, so würden wir damit doch gleich fern bleiben von dem transcendente Subjekt dieser Willensfunktion oder dem Willen an sich; das Wollen wäre doch immer nur eine subjektive Erscheinung des Willens, und dieser, das alsdann alleinige Ding an sich, bliebe uns nach wie vor gleich unerkennbar.***) Nur mittelbar könnte er uns erkennbar werden, wenn wir ihn als die hypothetische substantielle Ursache des Wollens bestimmen und ihn durch Vertretung dieser Begriffsverknüpfung als durch seinen Bewusstseinsrepräsentanten denken. Thun wir aber einmal diesen Schritt, dann können wir auch den zweiten thun, das Wollen als die unbewusste funktionelle Ursache der in unser Bewusstsein fallenden Gefühle zu denken, und das transcendente Subjekt als die Ursache der Ursache. Dann können wir auch den dritten analogen Schritt thun,

*) Vgl. Phil. d. Unb., 9. Aufl., Bd. II, S. 45—51.

**) Diess räumt selbst Schopenhauer ein, so dass sein Weg von innen zum Dinge an sich lediglich auf einer bei ihm auch sonst häufig vorkommenden Verwechslung zwischen phänomenalem Wollen und essentiellm Willen beruht.

und die unbewusste Vorstellung als Ursache unsrer Einheit von Bewusstseinsinhalt und Bewusstseinsform und das transcendente Subjekt als die substantielle Ursache dieser unbewussten Funktion denken. Dann ist das Gleichgewicht auf der Seite der Vorstellung und des Wollens wieder hergestellt, und das transcendente Subjekt gilt uns nun als die hypothetische einheitliche substantielle Ursache der unbewussten Vorstellungs- und Willensfunktionen. Den Weg der Hypothese aber können wir nach aussen hin ebensogut beschreiten wie nach innen, so dass der letztere in methodologischer Hinsicht vor dem ersteren nichts mehr voraus hat. —

Nach dem dargelegten Scheitern aller Versuche eines deduktiven Nachweises des transcendenten Subjekts sehen wir uns auf die Prüfung angewiesen, was der Solipsismus als Hypothese zu seiner Legitimation beibringen könne. Dass der Weg nach innen unmittelbar niemals über das eigne Ich hinausführen kann, ist sicher; was er unmittelbar begründen kann, ist also nur der Solipsismus. Um dieses hypothetische Ergebniss zu gewinnen, muss er aber zunächst die Grundsätze des transcendenten Idealismus umstossen, nämlich die Undenkbarkeit und Unerkennbarkeit des Dinges an sich überhaupt (einschliesslich eines etwaigen inneren) und das Verbot des transcendenten Gebrauchs der Kategorien und der Zeitform. Was er aber mit dieser Preisgebung sämtlicher Grundsätze des transcendenten Idealismus (mit Ausnahme der transcendenten Idealität der Räumlichkeit) im Vergleich zum konsequenten Idealismus gewinnt, ist so gut wie nichts. Denn in Bezug auf die ganze übrige Erscheinungswelt bleibt er reiner Traumidealismus, und nur für die erste Person des Traumes statuirt er die Ausnahme einer transcendenten Realität, und in Bezug auf alle seine theoretischen und praktischen Konsequenzen bleibt dieser solipsistische Traumidealismus genau so absurd wie der konsequente transcendente Traumidealismus.

Höchstens insoweit könnten die praktischen Konsequenzen gemildert erscheinen, als sich in der Realität der unbewussten Produktivität eine Möglichkeit zu eröffnen scheint für die Leitung des Traumbilderwechsels nach eudämonologischen Rücksichten. Aber da ein Einfluss der Wünsche des Träumenden auf die unbewusste Produktivität und ihre Produkte nicht nachweisbar ist, da im Gegentheil diese nur zu häufig den Wünschen des Träumers zuwiderlaufen, so zerrinnt auch diese Aussicht in Nichts. Und wenn selbst eine Spur von solchen rückwirkenden Einflüssen anzunehmen wäre, so würde doch gegen die schlechtbin illusorische Beschaffenheit des gesammten objektiven Traum Inhalts und aller seiner ethischen und religiösen Beziehungen nicht aufzukommen sein. Als Hypothese genommen gelangt der Solipsismus bei dem Versuch seiner induktiven Bewährung genau ebenso zur *reductio ad absurdum* wie der konsequente Idealismus: während dieser aber die formelle Konsequenz für sich voraus hat, stösst jener die Grundsätze des transcendenten Idealismus principiell über den Haufen, um dann doch nur in einer unendlich schüchternen und ergebnisslosen Weise von der so gewonnenen Hypothesenfreiheit Gebrauch zu machen und bei wesentlich demselben absurden Ergeb-

niss zu münden. Die Umstossung der negativen Dogmen des transcendentalen Idealismus kann erst dann fruchtbar werden, wenn die Hypothese des Dinges an sich auf breitester Basis versucht wird, aber nicht auf einem einzigen willkürlich herausgegriffenen Punkte.

Soviel ist ja dem Solipsismus zuzugestehen, dass er es an dem richtigen Ende angefangen hat, um über den konsequenten Idealismus hinwegzukommen. Wenn es doch einmal die Kategorie der Kausalität in ihrem transcendenten Sinne ist, welche allein über den Bewusstseinsinhalt hinausführen kann, so ist es ganz richtig, zum Bewusstseinsinhalt zunächst seine unmittelbare Ursache, d. h. die ihn producirende unbewusste Geistesthätigkeit und ihren Träger, als erste und unentbehrlichste Bedingung seiner Existenz zu fordern. Aber der Fehler des Solipsismus ist, dass er nun aufhört, die Kategorie der Kausalität noch weiter anzuwenden, und dass er es versäumt, von der unwillkürlichen Bestimmtheit der unbewussten Produktivität des Wahrnehmenden auf die sie bestimmenden Ursachen zurückzuschliessen, welche ausserhalb der Sphäre seiner Subjektivität liegen. Thatsächlich bilden wir den Begriff der Kausalität zunächst an den Einwirkungen von äusseren Dingen an sich und übertragen ihn dann erst auf unsre Einwirkungen auf die Dinge an sich, und erst in dritter Reihe auf die Einwirkung des Ich an sich auf den Bewusstseinsinhalt. Diese innere Kausalität vom unbewussten Subjekt auf den Bewusstseinsinhalt begreifen wir erst sehr spät als eine wahrhafte Kausalität, während wir zunächst die ganze Sphäre der Subjektivität als Eines nehmen und ihre transcendente Wechselwirkung mit den äusseren Dingen an sich ins Auge fassen. Ob die Kausalität des eigenen Willens eine über den eigenen Bewusstseinsinhalt hinausgreifende transcendente Wirkung erzielt oder nicht, darüber kann uns unser Bewusstsein unmittelbar gar nichts lehren. Wir erfahren darüber erst indirekt etwas und zwar positiv nur in dem Falle, wenn wir Grund haben, eine transcendente Kausalität der anderen Dinge an sich auf uns anzunehmen. Denn nur, wenn wir konstatiren, dass die Dinge an sich mit dem Eintritt unserer Willensthätigkeit eine Veränderung erlitten haben, welche unserm Willensinhalt entspricht, nur dann sind wir berechtigt anzunehmen, dass diese Willensaktion in der That eine transcendente Wirkung hervorgebracht habe. Somit können wir nur aus unserm transcendenten Erleiden auf unser transcendentes Thun zurückschliessen, nicht umgekehrt, und die Kausalität des Ich an sich auf den eignen Bewusstseinsinhalt ist, wenngleich der Sache nach die erste Funktion im unbewussten Process des Erkennens, doch dem Begriffe nach für unsere bewusste Erkenntniss erst das Dritte.

Wie der konsequente Idealismus sich in die Sphäre der Bewusstseinsimmanenz einsperrt, so sperrt der Solipsismus sich in die Sphäre der (bewussten und unbewussten) Subjektivität ein. Wie jener das Transcendente oder doch die Beziehungsfähigkeit desselben zum Immanenten negativ-dogmatisch ableugnet, ebenso negativ-dogmatisch leugnet dieser das Transsubjektive oder doch die Beziehungsfähigkeit desselben zum Subjektiven ab. Er ist der völlig konsequente „subjektive Idealismus“, welcher aber als subjektiver schon ein inkonse-

quenter transcendentaler Idealismus ist. Da beide in der Absurdität ihrer Ergebnisse wesentlich identisch sind, so ist es kein Wunder, dass transcendentaler Idealismus und subjektiver Idealismus für gewöhnlich als Wechselbegriffe gebraucht werden, obwohl sie im Princip sehr verschieden sind. —

Das sittliche Bewusstsein fordert gebieterisch eine transcendente Realität auch der übrigen Personen des Lebenstraumes ausser der ersten. Der gesunde Menschenverstand lässt sich viel gefallen, aber das nicht, dass man ihm Weib und Kind, Freund und Feind zu blossen Vorstellungsgruppen seines Bewusstseins ohne transcendente Realität verflüchtigt. Auch wer (wie Schopenhauer) den Solipsismus für theoretisch unwiderleglich erklärt, pflegt doch davon überzeugt zu sein, dass er praktisch in's Narrenhaus gehört. Will der subjektive Idealismus als erkenntnistheoretische Weltanschauung möglich werden, so muss er die Sphäre der reinen Subjektivität ebenso überschreiten, wie er die Sphäre der reinen Immanenz schon überschritten hat. Die Handhabe dazu bietet ihm der Analogieschluss von der transcendentalen Realität der ersten Person seines Lebenstraumes auf die transcendente Realität der übrigen Personen, insofern sie der ersten geistig verwandt und ähnlich sind. So schlägt der Solipsismus in einen immaterialistischen Spiritualismus der menschlichen Geisteswelt um; dieser Standpunkt ist dadurch charakterisirt, dass ich zwar meinesgleichen, aber auch nur diesen die Würde von geistig substantiellen Dingen an sich zugestehe, welche ich dem eigenen Ich analog denke. Bei diesem Analogieschluss von der transcendentalen Realität der ersten Person des Lebenstraumes auf diejenige auch der übrigen Traumfiguren wird freilich der wichtige Unterschied übersehen, dass die erste Person nur darum auf ein transcendentes Korrelat bezogen wird, weil dieses als das unbewusste Subjekt, als Träger und Producent des gesammten Lebenstraumes sammt den auf die „erste Person“ bezogenen Gefühlen gedacht wird. Die übrigen Traumfiguren meines Bewusstseins sind aber nicht in demselben Sinne unmittelbare Produkte der ihnen entsprechenden transcendenten Korrelate, sondern ebenfalls Produkte meines Ich an sich, genau so wie die erste Person meines Lebenstraumes. Die Analogie ist also geradezu eine solche wider besseres Wissen zu nennen.

Da nun aber einmal die Brücke, über welche hierbei von dem Glauben an das innere Ding an sich zum Glauben an äussere Dinge an sich fortgeschritten wird, zunächst nicht eine fortgesetzte Anwendung der Kategorie der Kausalität, sondern ein Analogieschluss ist, so bleibt auch zunächst noch die Möglichkeit offen, eine transcendente Kausalität zwischen den verschiedenen Personen der reinen Geisterwelt zu leugnen und sie sämmtlich als fensterlose Monaden zu betrachten, deren jede nur mit ihrem eigenen innern Lebenstraum beschäftigt ist. Soll trotzdem eine ideale Korrespondenz und Korrelation der realen übrigen Personen mit dem Lebenstraum einer jeden stattfinden, so ist dies nur durch eine dem Dasein aller übergeordnete Kausalität möglich, gleichviel ob man diese Kausalität des absoluten Geistes als die von Fall zu Fall sich bethätigende eines Uhrenschiebers,

oder ob man sie als die ein für allemal vorsorgende des Uhrmachers denken will. Wenn A die Wahrnehmung hat, dass sein Freund B in sein Zimmer tritt und ihn mit Wort und Handschlag begrüßt, so muss demnach entweder Gott diese Wahrnehmung als eine Folge dessen gesetzt haben, dass B die Wahrnehmung hat, seinen Freund A zu besuchen und zu begrüßen, oder Gott muss von Anbeginn der Schöpfung durch eine prästabilierte Harmonie vorgesorgt haben, dass in den Lebensträumen von A und B dieser korrespondirende Traum zu gleichen Zeitpunkten des transcendent-realen Weltprocesses eintritt.

Die erstere Berkeley'sche Ansicht enthält das Wahrheitsmoment, dass ohne Verbindung von A und B in einem gemeinsamen ontologischen Centrum und ohne eine Aktion des absoluten Subjekts in den eingeschränkten Subjekten eine Kausalität derselben auf einander allerdings undenkbar wäre. Die zweite, Leibniz'sche Ansicht, enthält das Wahrheitsmoment, dass alle Phasen des Weltprocesses bereits durch den ersten Akt der weltsetzenden Thätigkeit des Absoluten implicite harmonisch präterminirt sind; aber sie verkennt, dass diese Prädetermination nur eine implicite ist und in jedem Augenblick zu ihrer Explikation einer realen Thätigkeit des Absoluten bedarf. Beide Ansichten verkennen ausserdem, dass die Thätigkeiten des absoluten Subjekts, welche in jedem Augenblick das implicite Prädeterminirte reell expliciren, *eo ipso* reale Thätigkeiten der eingeschränkten Individualsubjekte ist, insofern sie zu den relativ konstanten Gruppen der absoluten Thätigkeit gehören, welche diese Individuen konstituiren. Doch diese metaphysische Abschweifung soll nur beiläufig die besprochenen Ansichten erläutern, und nicht sie kritisiren.

Erkenntnisstheoretisch betrachtet, stimmen beide Ansichten darin überein, dass sie die supponirte Korrespondenz meiner Vorstellungsbilder von andern Menschen mit solchen menschlichen Geistern an sich durch die Hülfs-hypothese einer transcendenten Kausalität zweiter Ordnung denkbar und begreiflich zu machen suchen, welche zu der transcendenten Kausalität erster Ordnung, d. h. zu dem unbewussten Einfluss des menschlichen Geistes auf den eigenen Lebenstraum, hinzukommen soll. Indem aber diese Kausalität zweiter Ordnung sofort nach rückwärts und oben in der Richtung auf einen hypothetischen absoluten Geist gesucht wird, bleibt die vorläufig näher liegende Annahme einer Kausalität der vorausgesetzten menschlichen Geister auf einander ausser Acht. In Folge dessen wird aber der ganze Zweck des Analogieschlusses auf andre Geister, die Befriedigung des sittlichen Bewusstseins, verfehlt. Denn das, was das sittliche Bewusstsein postulirt, um eine mehr als illusorische Grundlage zu gewinnen, ist nicht die transcendente Realität andrer Menschen als solche, sondern die transcendente Wahrheit der vorgestellten sittlichen Beziehungen, und die erstere hat nur als Mittel zur Ermöglichung der letzteren, aber nicht unabhängig von einer solchen und rein für sich, ein sittliches Interesse. Die transcendente Wahrheit der vorgestellten sittlichen Beziehungen hängt aber ganz und gar an der transcendenten Kausalität zwischen den Menschen an sich.

Wenn ich meinen Feind aus Lebensgefahr errette, so hängt die

sittliche Bedeutung meiner That davon ab, dass ich mir nicht bloss einbilde, ihn zu retten, sondern dass es wirklich die transcendente Kausalität meines Handelns ist, wodurch er als transcendent-reales Individuum vor dem Tode bewahrt wird. Es nutzt mir nichts, wenn Gott auf irgend welche Weise dafür sorgt, dass mein Feind in seinem Lebensraum diese meine rettende That auch zu derselben Zeit träumt; darum bleibt meine sittliche That doch illusorisch. Wohl aber wird sie zur Wahrheit, wenn mein Feind während meiner rettenden That schlief oder bewusstlos war und niemals in seinem Leben etwas davon erfährt, statt dessen aber meine Handlung durch transcendente Kausalität wirklich seinen Tod verhütete. Es braucht auch kein Dritter jemals von meiner guten That etwas zu erfahren; das schädigt ihren sittlichen Werth in meinen Augen gar nicht, sondern kann ihn eher durch Ausscheidung aller Eitelkeitsmotive noch heben. Wenn dagegen eine beliebig grosse Zahl von Menschen gleichzeitig die Vorstellung hat, dass ich solche That vollbringe, aber alles nur eine Vielheit von parallelen Träumen ohne transcendente Realität meines Handlungsraumes ist, so ist und bleibt es eine gemeinsame Illusion, dass ich gehandelt und damit für den Feind etwas Gutes gethan habe.

Wenn doch alle scheinbare Wechselwirkung der Menschen ein blosser Parallelismus ihrer Lebensträume ist, so giebt es gar keinen Grund mehr, warum eine gleiche Geschwindigkeit des Traumablaufes in allen einen Vorzug haben sollte vor einer ungleichen. Es ist ja ganz gleich, zu welcher Zeit ich ein Erlebniss träume, das ein andrer auch träumt, ob früher oder später oder gleichzeitig. Wenn mein jetziger Traum meiner guten Handlung für das absolute Subjekt zum Anlass oder zur Gelegenheitsursache (*cause occasionelle*) wird, in meinem Feinde den entsprechenden Traum tausend Jahr später zu erregen, so ist das gerade ebenso gut und ebenso gleichgültig für mich, als wenn er es nach einer Stunde oder einer Minute oder einer Sekunde oder einer hundertel Sekunde thut. Ja sogar, wenn die Zeitlichkeit nur subjektive Anschauungsform des Bewusstseins wäre, würde es an jeder Möglichkeit fehlen, eine transcendent-reale Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Lebensträume nach ihren verschiedenen inneren Phasen zu konstituiren oder zu konstatiren.

Das, worauf es mir im sittlichen Interesse allein ankommt, ist doch nur, dass mein instinktiver Glaube an die transcendente Realität der von mir vorgestellten sittlichen Handlung keine Täuschung, kein Irrwahn ist. Wenn aber einmal die Welt so eingerichtet ist, dass meine intellektuellen und ethischen Instinkte mich mit diesem Glauben prellen, so kann es mir ganz gleichgültig sein, ob etwaige andre Menschen zu derselben Zeit oder zu anderer Zeit entsprechende Illusionen haben, oder ob in ihrem Lebensraum gar kein Korrelat zu meiner geträumten guten Handlung vorkommt. Die Theorien der *causes occasionelles* und der *harmonie préétablie* geben sich die völlig unnütze Mühe, eine zeitliche Coincidenz und einen sachlichen Parallelismus der Lebensträume herzustellen, an dem Niemand das geringste Interesse hat. Wenn die andern Menschen nicht in realer Wechselwirkung zu mir stehen, so mögen sie träumen, was sie Lust haben, — was kümmert es mich!

Das Vorstellungsbild, das ich mir von der geistigen Individualität meiner Mitmenschen mache, umfasst ihren Charakter, ihr Gemüth und ihre Intelligenz. Alle drei erschliesse ich aber lediglich aus ihren Handlungen und Reden, und wenn sie in Wirklichkeit weder handeln noch reden, sondern bloss träumen, so ist auch mein Vorstellungsbild auf falschen Voraussetzungen erbaut. Es hat dann gar keinen Sinn mehr, zu sagen, dass das Individuum A als geistiges Ding an sich meiner Vorstellung von seiner Individualität entspreche. Das transcendent-reale Individuum A entspricht meiner Vorstellung von dem Menschen A nicht mehr und nicht weniger als meiner Vorstellung von dem Menschen B oder X. Denn ich verstehe unter meiner Vorstellung von A die geistige Individualität, welche ich instinktiv als transcendente Ursache aller der direkten und indirekten Einwirkungen voraussetze, welche ich in meinem Leben durch Thaten und Worte von A erfahren zu haben meine. Wenn es aber eine Illusion ist, dass ich von irgend einem Menschen in meinem Leben Einwirkungen erfahren habe, so ist es auch eine Illusion, dass meiner Vorstellung von der Ursache dieser vermeintlichen Einwirkungen irgend ein Ding an sich als transcendentes Korrelat entsprechen könne. Es kommt immer wieder darauf hinaus, dass kausal beziehungslose Dinge an sich so gut wie nicht seiend für mich sind. Der immaterialistische Spiritualismus kann also erst dann seiner Hypothese einer realen Geisterwelt irgend welchen theoretischen und praktischen Werth verleihen, wenn er die Beziehungslosigkeit zwischen den Geistern durch eine transcendente Kausalität derselben auf einander ersetzt. Nur vermittelt einer solchen kann das vorgestellte Thun des einen Menschen als transcendent-reales Thun zu einem transcendent-realen Leiden des andern Menschen und dadurch schliesslich auch zu einem vorgestellten Leiden desselben führen; nur vermittelt einer solchen transcendenten zeitlichen Kausalität kann die zeitliche Bestimmtheit des vorgestellten Thuns in dem einen Bewusstsein zu einer zeitlichen Bestimmtheit des vorgestellten Leidens in dem andern Bewusstsein führen und der ganze Weltprocess durch eine gemeinsame transcendente Zeit gebunden werden. —

Nun stellt das wahrnehmende Bewusstsein die transcendente Kausalität zwischen dem Geiste eines Mitmenschen und seinem eigenen sich als vermittelt vor durch die transcendente Kausalität des ersteren auf den ihm zugehörigen materiellen Leib, durch die transcendente Kausalität der beiden Leiber auf einander und durch die transcendente Kausalität des eignen Leibes auf den eignen Geist. Von einer solchen Ausdehnung der Hypothese der transcendenten Kausalität will aber der immaterialistische Spiritualismus nichts wissen, weil er ja in dem negativen Dogmatismus des transcendenten Idealismus noch so weit befangen ist, dass er für alle Vorstellungen materieller Dinge die korrespondirenden Dinge an sich rundweg leugnet, und nur für die Vorstellung geistiger Personen die Correspondenz von geistigen Dingen von sich zugiebt. Will er nun von dieser Hypothese einer Geisterwelt irgend welchen Nutzen ziehen, so muss er sich bequemen, eine direkte transcendente Kausalität von Geist auf Geist unter Ueber-

springung der zugehörigen Leiber anzunehmen. Soweit mein Wahrnehmungsablauf sich auf Geister meinesgleichen und deren Thun und Lassen bezieht, hat er nunmehr transcendente Realität, ist also kein Traum mehr; insoweit er aber die Einwirkung der Geister auf mich und meine Einwirkungen auf sie in die Bilder von leiblichen Bewegungen und Stimmklängen einkleidet, ist er wegen seiner transcendent-realen Grundlage zwar nicht mehr Traum, aber doch hallucinatorische Illusion zu nennen. Der Unterschied zwischen wachem Wahrnehmungsverlauf und Traum, der für den konsequenten Idealismus und den Solipsismus verschwunden war, ist jetzt sichergestellt, insofern dem ersteren transcendente Realität in Bezug auf die übrigen Personen zukommt, dem letzteren aber nicht. Dagegen ist der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Hallucination auch vom Standpunkte des immaterialistischen Spiritualismus aus noch nicht anzugeben.

Die Hallucination ist nämlich eine Sinnesvorstellung, welche an sinnlicher Lebhaftigkeit und sonstigem Verhalten der Wahrnehmung gleichsteht, aber nicht durch die Sinnesaffektion von Seiten eines Dinges an sich, sondern nur durch subjektive Erregung der Sinnlichkeit hervorgerufen ist. Für denjenigen, welcher ein Ding an sich des eignen Leibes annimmt, kann natürlich der subjektive Erregungsreiz der Hallucination in diesem Ding an sich des eigenen Leibes liegen; für den immaterialistischen Spiritualisten aber fällt diese Möglichkeit weg, und es bleibt nur die andre Möglichkeit übrig, dass die Erregung der Hallucination von der eignen Seele ausgeht, eine Möglichkeit, die nur von rein materialistischer Seite bestritten werden könnte. Nun ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass die Seele zur Hervorbringung einer bestimmten Hallucination von Seiten einer andern Seele den Impuls empfängt, sei es, dass die andre Seele eine entsprechende Hallucination zuvor in sich selbst erzeugt hat, sei es, dass sie nur einen affektiven oder stimmungsmässigen Impuls giebt, welcher dann von der ihn empfangenden Seele symbolisch zu einer Hallucination verarbeitet wird. Im ersteren Falle haben wir es mit Hallucinationsansteckung oder Hallucinationsübertragung, im letzteren Falle mit einer bewussten oder unbewussten magischen Willenswirkung zu thun.

Alle transcendente Kausalität kann im System des immaterialistischen Spiritualismus nur entweder Hallucinationsansteckung oder magische Willenswirkung von Seele auf Seele sein. Sofern diese transcendente Kausalität den Schein annimmt, durch die dingansichlosen Vorstellungsobjekte von Leibern vermittelt zu sein, gehört dieser Schein bereits mit zu dem Inhalt der übertragenen oder symbolisch angeregten Hallucination. Wenn ich z. B. die Wahrnehmung habe, dass ein anderer Mensch mich schlägt, so kommt das daher, dass dieser andre Mensch erstens den Willen hatte, mich zu schlagen, und zweitens die Hallucination, dass er diesen Willen ausführt; letztere, vielleicht unterstützt durch den ersteren, wirkt in mir drittens die Hallucination, von dem ihm in meiner subjektiven Erscheinungswelt entsprechenden Vorstellungsobjekt geschlagen zu werden, und viertens den hallucinatorischen Schmerz des empfundenen Schlags. Diese Vorstellung

und Empfindung kann nun fünftes in mir den Willen zum Wieder schlagen motiviren, worauf dann dieselbe Reihe von Gliedern sich in der Richtung von mir auf den andern wiederholt. Es findet also nach dieser Ansicht beim Verkehr zwischen Menschen wirklich eine transcendente Kausalität statt, aber nur von Seele auf Seele, nicht von Leib auf Leib. Wer nur die Mechanik der materiellen Atome als natürliche Kausalität gelten lässt, wird eine solche Kausalität unmittelbar von Seele auf Seele übernatürlich oder supranaturalistisch nennen müssen; aber auch wer den Begriff des Natürlichen in einem weiteren Sinne fasst, wird doch diese Art von transcendenten Kausalität als magisch und mystisch bezeichnen müssen. Dass die Auflösung aller Wahrnehmung in mystisch oder magisch bewirkte Hallucinationen für die gewöhnliche Auffassung der Menschen äusserst paradox ist, das macht dem immaterialistischen Spiritualismus wenig Kummer; er beruft sich darauf, dass wir doch eben gar nicht wissen, was die Kausalität eigentlich ist, und wie letzten Endes eine Wirkung oder Zustandsveränderung von A auf B übertragen werde.

Es ist nicht zu leugnen, dass diese Ansicht den dringendsten Anforderungen des sittlichen Bewusstseins Genüge thut und durch nichts behindert ist, als Gipfel und Urquell ihres Geisterreiches einen an sich seienden Gott zu statuiren, also auch den Bedürfnissen des religiösen Bewusstseins eine Grundlage zu geben. Man kann sagen, dass hier zum ersten Mal der inkonsequente Idealismus sich soweit von dem konsequenten Idealismus entfernt und mit so viel transcendental-realistischen Elementen durchsetzt hat, um praktisch einigermaassen erträglich zu werden. Ein Standpunkt, welcher ein inneres Ding an sich und viele äussere Dinge an sich, und zwischen ihnen eine zeitliche transcendente Kausalität annimmt, hat im Princip schon so sehr mit dem Idealismus gebrochen und nähert sich schon so sehr dem transcendentalen Realismus, dass man sagen kann, seine Inkonsequenz liege eigentlich nur noch darin, dass er sich scheut, voll und ganz transcendentaler Realismus zu werden, und dass er immer noch negative idealistische Dogmen auf untergeordneten Punkten festhält trotz seines principiellen Bruches mit den idealistischen Grundsätzen. Von dieser Inkonsequenz kommt es dann, dass dieser Standpunkt theoretisch so überaus unzulänglich und unbefriedigend erscheint trotz seiner praktischen Erträglichkeit; denn die letztere rührt von den transcendental-realistischen, die erste von den idealistischen Bestandtheilen dieser Mischform her. —

So lange der Schluss auf die transcendente Realität meiner Vorstellungsbilder von andern Personen nur auf die Analogie mit der transcendentalen Realität meines Vorstellungsbildes von meiner eigenen Person gestützt wurde, liess es sich begreifen, dass ich nur auf meinesgleichen die mir einmal eingeräumte Würde eines Dinges an sich übertragen sollte. Nachdem aber dieser Analogieschluss sich für sich allein als unzuverlässig und kraftlos erwiesen hat, und es doch erst die Hypothese einer transcendenten Kausalität ist, was mich berechtigen kann, transcendente Korrelate zu den Vorstellungsbildern anderer Personen als die transcendent-realen Ursachen dieser meiner Vor-

stellungsbilder zu supponiren, so muss ich mich auch streng an den Leitfaden dieser transcendenten Kausalität halten, und habe kein Recht, die mir thatsächlich gegebenen kausalen Mittelglieder einfach zu überspringen.

Ich weiss faktisch von andern Personen gar nichts ausser durch ihre Einwirkungen auf mich; ich weiss aber auch von ihren Einwirkungen gar nichts ausser durch meine Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen aber belehren mich unmittelbar nicht über die seelischen Eigenschaften dieser Personen, sondern nur über ihre leibliche Existenz und deren Veränderungen. Nur aus den Veränderungen in ihrer leiblichen Existenz (Handlungen, Geberden, Worte) und aus der Beschaffenheit der Veränderungen, die sie durch ihre leibliche Thätigkeit in der Körperwelt hervorbringen (Thaten, Schriften, Kunstwerke u. s. w.) kann ich durch Rückschlüsse mir eine Vorstellung von ihrer geistigen Individualität bilden, und nur durch die Realität dieser körperlichen Veränderungen kann mir die Realität ihrer geistigen Existenz in demselben Sinne des Wortes „Realität“ bezeugt werden. Hätten die von mir wahrgenommenen Veränderungen der Körperwelt und der leiblichen Existenz jener Personen nur die Bedeutung einer rein immanenten, empirischen Realität im Sinne von Hallucinationen, so könnte auch die Realität der geistigen Individuen nur eine ebensolche Realität haben. Fehlte den ersteren die transcendente Realität, so wäre auch der aus ihnen gezogene Schluss auf diejenige der letzteren unberechtigt. Ist der Brief, durch welchen mein Freund mir seine Gesinnungen bekundet, ist die Hand, mit welcher er den Brief geschrieben hat, kein Ding an sich, so habe ich auch nicht den mindesten Grund zu der Annahme, dass sein Geist ein solches sei. Sind sein Brief und seine Hand, welche die meine drückt, nur meine Hallucinationen, so spricht alles dafür, dass auch mein Vorstellungsbild seiner geistigen Individualität nur eine subjektive Realität in meinem Bewusstsein habe, gleich den Hallucinationen, aus denen ich es entwickelt habe, und nichts spricht dafür, dass es ein Ding an sich zum Korrelat habe, durch dessen mystisch-magisch-supranaturalistische Einwirkung ich zur Produktion jener Hallucinationen angeregt sei. Vielmehr muss alsdann eine solche Annahme als eine völlig willkürliche Vermuthung zurückgewiesen werden.

Die Analogie mit der Hallucinationsansteckung, der Vorstellungübertragung, der Uebertragung von Willensimpulsen (*suggestion mentale*), der magischen Fernwirkung und ähnlichen Erscheinungen des abnormen Seelenlebens, darf für den immaterialistischen Spiritualismus nicht verwerthet werden. Denn die Deutung dieser abnormen Erfahrungen als eine mit Ueberspringung der Körperwelt von Seele zu Seele wirkende Kausalität ist erstens selbst noch zweifelhaft, und kann zweitens selbst nur auf die Voraussetzung einer transcendenten Realität der materiellen Welt gestützt werden. Zweifelhaft ist sie insofern, als bei vielen dieser Erscheinungen ebensowohl an eine induktorische Erregung des einen Gehirns durch die lebhaften Schwingungsprocesse des andern, als an eine rein immaterielle Wirkung von Seele auf Seele gedacht werden kann und muss. Aber auch da, wo

die materielle Vermittelung durch die molekulare Mechanik der beiden Gehirne für die Erklärung nicht mehr verwendbar scheint, kann doch nur darum der Schluss auf eine ausnahmsweise direkte Seelenwirkung gewagt werden, weil der Regel nach die gesetzmässige Vermittelung der Wirkungen von Seele auf Seele durch die Körperwelt als selbstverständliche Voraussetzung angenommen ist.

Nur dann, wenn ich durch eine hallucinationsfreie sinnliche Wahrnehmung konstatiren kann, dass eine übertragende und eine aufnehmende Person als Dinge an sich vorhanden sind, und dass die aufnehmende Person dieselbe Vorstellung empfängt, welche die übertragende hat und übertragen will, nur dann bin ich zu dem Schlusse berechtigt, dass bei einer häufigen Wiederkehr solcher Fälle wirklich eine Vorstellungsübertragung anzunehmen sei. Und nur dann, wenn ich durch sorgfältig kontrollirende sinnliche Wahrnehmung konstatiren kann, dass eine sensorielle Vermittelung irgend welcher Art zwischen der übertragenden und der aufnehmenden Person schlechthin ausgeschlossen ist, nur dann darf ich zu der Hypothese greifen, dass dann doch wohl auch eine suprasensorielle Art der Uebertragung vorkommen müsse. Beides ist aber nur möglich auf der Grundlage eines auch die Körperwelt umfassenden transcendentalen Realismus und unmöglich auf Grund eines immaterialistischen Spiritualismus. Auf der ersteren Grundlage gelangt man zu der Einsicht, dass solche abnorme Erscheinungen seltene Ausnahmen bilden, und deshalb jede Verallgemeinerung derselben zur Regel der Wahrheit zuwiderläuft. Auf der letzteren Grundlage, wo Wahrnehmung und Hallucination noch nicht unterschieden werden, kann man niemals dazu gelangen, von der Hallucination auf eine andre Ursache derselben zurückzuschliessen als auf die unbewussten Vorgänge im eigenen Geist.

Damit ist die theoretische Unhaltbarkeit auch dieser Form des inkonsequenten Idealismus nachgewiesen. Es ist ebenso einseitig, die Geister als substantielle Dinge an sich gelten zu lassen und die Körper als solche zu leugnen, wie es einseitig ist, die Körper als substantielle Dinge an sich gelten zu lassen, aber die Geister als solche zu leugnen. Das erstere ist genau derselbe Fehler auf Seiten des negativen Dogmatismus, wie das letztere auf Seiten des positiven Dogmatismus. Der in's Absurde verrannte Idealismus, der aus ethischen Gründen den Rückweg sucht, greift zunächst nach den geistigen Dingen an sich, die er praktisch nicht entbehren kann, während er in seiner negativ-dogmatischen Verranntheit die materiellen Dinge an sich zu leugnen fortfährt, die ihm praktisch entbehrlich scheinen. Der naive Realismus hingegen, der die materiellen Dinge an sich gelten lässt, weil er sie unmittelbar wahrzunehmen wähnt, leugnet die geistigen Dinge an sich, weil er sie nicht mit Händen greifen und auf die Waage legen kann. Der erstere verkennt, dass die Hypothese von geistigen Dingen an sich nur aufrecht zu erhalten ist, wenn sie auf die Hypothese von materiellen Dingen an sich gestützt wird. Der letztere dagegen verkennt, dass auch die materiellen Dinge an sich nur indirekt erschlossen werden können, und dass deshalb kein Grund vorliegt, mit dem schliessenden

Denken bei ihnen Halt zu machen und vor dem nächsten Schritte zu den geistigen Dingen an sich zu scheuen. —

Die Inkonsequenz des immaterialistischen Spiritualismus erhellt auch daraus, dass derselbe für die Anerkennung der geistigen Dinge an sich eine scharfe Grenze ziehen will, während eine solche sich gar nicht ziehen lässt. Was ist ein Geist meinesgleichen? Ist es auch das spielende Kind, der sprachlose Säugling, das Embryo, das eben befruchtete Ei? Ist es auch der Buschmann, der Papua, der Kretin, der Blödsinnige, der Schwachsinnige, der Irrsinnige? Ohne Zweifel sind diese Fragen zu bejahen. Auch das eben befruchtete Ei ist ein, wenn auch noch unentwickeltes Seelenwesen, ein psychisches Ding an sich, und auch der tiefstehende Naturmensch ist ein zurückgebliebenes, und der Blödsinnige ein verkümmertes geistiges Individuum. Wenn aber dem so ist, darf ich dann dem menschenähnlichen Affen, dem treuen Hunde, dem edlen Pferde, dem klugen Elephanten, die Würde eines geistigen oder seelischen Dinges an sich vorenthalten, die ich dem unentwickeltesten und verkümmertsten menschlichen Individuum nicht verweigere? Sind sie nicht oft genug die vertrautesten Freunde des Menschen, an denen ein Stück seines Lebens hängt? Haben sie nicht Charakter, Gemüth und Intelligenz gleich den Menschen, also die drei Seiten, aus deren Vorstellung sich uns das Bild einer geistigen Individualität zusammensetzt? Sind es nicht dieselben Grundtriebe der Ernährung und Fortpflanzung, auf denen das thierische wie das menschliche Seelenleben sich erbaut, und sind es nicht die nämlichen Charakterzüge und Gemüthseigenschaften, die uns hier wie dort als Ergebniss des seelischen Entwicklungsprocesses begegnen? Wenn eine wohlhabende alte Jungfer sich erhängt, weil sie den Tod ihres letzten vierbeinigen Freundes auf der Welt nicht ertragen kann, ist das wirklich bloss eine sonderbare Illusion von ihr? Hat ihr Vorstellungsbild von der seelischen Individualität ihres geliebten Hundes und haben alle ihre Gemüthsbeziehungen zu dem Thiere ebenso wenig transcendente Realität gehabt, als ihr Vorstellungsbild von seiner leiblichen Individualität gehabt haben soll?

Man mag den Unterschied zwischen Thier und Mensch für so gross halten, wie man will, so wird doch eine primitive Entwicklungsstufe oder Verkümmerng das höhere Wesen unter das seelische Niveau des voll entwickelten niederen herabdrücken, und die scharfe Grenzlinie verwischen. Ist es aber sicher, dass das sittliche Bewusstsein auch das Verhalten des Menschen zu den Thieren in seinen Kreis zieht und dass das Gewissen gegen die zwecklose Misshandlung von Thieren ebenso wie gegen diejenige von Menschen reagirt, dann muss auch die ethische Forderung einer transcendentalen Realität von den Menschen auf die Thiere ausgedehnt werden. Eine sittliche Gesinnung, welche alle Lebewesen als Brüder betrachtet, wird einen Idealismus verwerfen, der die Grenzlinie zwischen Illusion und Wahrheit in der subjektiven Erscheinungswelt grade da zieht, wo der Begriff des Menschen aufhört und der des untermenschlichen Thieres anfängt. Sie wird das „meinesgleichen“ auf alle empfindende Lebewesen er-

weitere, und überall da ein seelisches Ding an sich postuliren, wo sie Aeusserungen eines (bewussten oder unbewussten) Seelenlebens findet oder zu finden glaubt. Sind einmal die höchsten Thiere als seelische Dinge an sich anerkannt, so lässt sich eine scharfe Grenze zwischen irgend welchen Gliedern des Thierreichs noch viel weniger ziehen als zwischen Thier und Mensch. Von den untersten Thieren aber steigen wir ebenso flüssig abwärts zu den Protisten, d. h. jenen niedrigsten Lebewesen, die weder Thier noch Pflanze zu nennen sind, und von ihnen wieder einerseits hinauf zu den anderweitigen Zellengruppirungen des Pflanzenreichs, andererseits noch weiter hinab zu den Plastiden oder organischen Formelementen des lebendigen Plasma und zu den organischen Eiweissmolekülen des Pflanzenreichs.*)

So leitet der immaterialistische Spiritualismus fast unmerklich zur Monadologie hinüber, und es gehört zu der eigensinnigen Inkonsequenz des immaterialistischen Spiritualismus, wenn er sich gegen die letztere als gegen die wahre Konsequenz seiner einmal angenommenen Principien sperrt und verschliesst. Jede dieser Monaden niederen Ranges ist ebenso immateriell und spiritualistisch wie eine Monade vom Range des Menschen. Jede hat ein seelisches Innenleben, eine unbewusst psychische Thätigkeit, welche den Inhalt dieses Fürsichseins erzeugt und ein unbewusstes Subjekt, welches der Träger und Producent sowohl der unbewussten psychischen Funktionen als auch des Bewusstseins ist. Der Unterschied liegt nur in der Armuth oder dem Reichtum des idealen Gehalts und seiner Gesetze und in der Intensität des Wollens oder der dynamischen Energie, welche sich auf die Verwirklichung des (bewussten oder unbewussten) Vorstellungsinhalts richtet.

Ein Standpunkt, der nur bewusste Seelenthätigkeit kennt und gelten lässt, wird natürlich geneigt sein, die Grenze der Monaden nach unten da zu ziehen, wo die deutlichen Anzeichen einer Empfindung von Reizen aufhören; d. h. er wird bis zu den Protisten hinabsteigen, aber im Pflanzenreich nur an bevorzugten Organen von besonderer Reizbarkeit eine Gruppe von Zellmonaden oder Zellseelen zugeben. Ein Standpunkt dagegen, der neben und hinter der bewussten Seelenthätigkeit des Menschen auch die unbewusste gelten lässt, wird kein Bedenken tragen, auch da noch psychische Monaden anzuerkennen, wo das uns vom Menschen her geläufige Verhältniss zwischen bewusster und unbewusster Seelenthätigkeit sich merklich zu Ungunsten der ersteren verschiebt. Er wird sogar kein Bedenken tragen, die Monaden auch da noch gelten zu lassen, wo die bewusste Empfindung auf ein Minimum zusammenschrumpft oder ganz unachweislich und problematisch wird, z. B. bei den Plastiden und Eiweissmolekülen, wofern nur das Vorhandensein von unbewusster Willens- und Vorstellungsfunktion oder dynamischer Energie nach idealem Gesetz zweifellos bleibt.

Unter diesem Gesichtspunkt muss alsdann die Monadologie noch eine doppelte Erweiterung erfahren. Erstens müssen die Uratome

*) Vgl. Phil. d. Unb. Cap. C. III.

hereingezogen werden und zweitens die psychischen Sphären der untergeordneten Nervencentra in Menschen und Thieren. Die Uratome sind als stofflose Kraftcentra noch durchaus immateriell zu denken, auch dann, wenn sie als die Elemente verstanden werden, aus deren gesetzmässigem Zusammenwirken dasjenige zusammengesetzte Phänomen resultirt, welches wir „Materie“ zu nennen pflegen. Als dynamische Energien, deren idealer Gehalt sich nach logischen und teleologischen Gesetzen bestimmt,*) oder als Einheiten von gesetzmässiger Willens- und Vorstellungsfunktion sind diese Uratome spiritualistisch zu nennen, gleichviel, ob ihre unbewussten psychischen Thätigkeiten noch von einem dumpf bewussten Innenleben begleitet sind oder nicht. Wie alle zusammengesetzten Lebewesen sich aus Zellmonaden oder Zelseelen aufbauen, so alle zusammengesetzten Thiere mit bereits entwickeltem Nervensystem aus Ganglienmonaden oder Ganglienseelen, und alle höheren Thiere sind kunstvoll gefügte Systeme von theils nebeneinander, theils übereinander geordneten Monaden oder Seelen, die nervösen Centralorganen entsprechen, und deren eine als die oberste die Herrschaft über alle andern führt. Wie die Thätigkeit der obersten Monade, so kann auch die jeder niederen Monade innerhalb desselben Individuums durch Hemmungen zeitweilig aufgehoben werden, sei es, dass nur ihr Sonderbewusstsein zeitweilig suspendirt ist, sei es, dass mit ihrer bewussten auch ihre unbewusste Thätigkeit zeitweilig ruht. Immer aber stehen die zeitweilig thätigen Monaden desselben Individuums in unbewusster Wechselwirkung, und zwar ist es vorzugsweise die jeweilig höchste Monade, welche die niederen in den Dienst ihrer Zwecke nimmt, wenn auch nicht ohne angemessene Gegenleistung im Dienste des Gesamtindividuum.

Jetzt erst überschauen wir die Monadologie in ihrem umfassendsten Sinne. Nicht wesentlich ist dieser Lehre die Annahme einer ontologischen Substanzverschiedenheit und Wesensgetrenntheit der Monaden unter einander und die damit zusammenhängende Annahme einer Unzerstörbarkeit und unendlichen Lebensdauer der Monaden. Diese Fragen sind rein metaphysischer Art und haben für die erkenntnisstheoretische Seite der Monadologie keine Bedeutung. Die Monaden können sehr wohl wesensidentisch, d. h. ihre Subjekte können blosse Einschränkungen eines und desselben absoluten Subjekts sein, und diese Einschränkungen *ad hoc* können aufhören, sobald ihr Zweck erfüllt ist, sei es, um andern Platz zu machen, sei es, um das absolute Subjekt in seiner reinen Absolutheit fortbestehen zu lassen. Das alles hebt den Begriff der Monade als einer subjektgetragenen, gesetzmässig konstanten Gruppe und Sphäre psychischer Funktionen nicht auf, ebensowenig wie die andre Frage, ob die Monaden im Falle ihrer Sondersubstantialität Aseität besitzen oder bloss von Ewigkeit her von Gott geschaffen sind.

Dagegen ist für die erkenntnisstheoretische Seite der Monadologie die Frage von äusserster Wichtigkeit, ob es eine transcendente Kausalität der Monaden untereinander giebt, und wie dieselbe im behaftenden Falle zu verstehen ist. —

*) Vgl. meine Phil. des Schönen S. 163—164.

Gäbe es keine transcendente Kausalität der Monaden unter einander, so wären wir auf die bereits oben erledigten Standpunkte der *causes occasionelles* für das Wirken Gottes und der prästabilierten Harmonie zurückgeworfen, nur mit dem Unterschiede, dass wir jetzt noch einen weit grösseren Ballast beziehungsloser und für uns bedeutungsloser Dinge-an-sich mitschleppen als oben, wo wir es nur mit menschlichen Geistern zu thun hatten. Es ist mir ganz gleich, ob mein Lebenstraum in anderer, aber paralleler Weise auch noch von Flöhen, Bacillen und Atomen geträumt wird; meinetwegen mögen diese Monaden träumen was sie Lust haben, und ich setze keinen Ehrgeiz darein, dass mein Lebenstraum den ihrigen irgendwie analog ist. Wenn es an der Angst und Noth eines Lebenstraumes durchaus nicht genug sein soll, wenn durchaus Millionen und aber Millionen solcher Träume geträumt werden sollen, so vermag ich doch gar nicht einzusehen, welchen Sinn und Zweck es haben soll, dass beziehungslose Wesen parallele Träume statt beziehungslos divergirender träumen sollen, da doch jeder Traum eine Welt für sich ist und irgend welche Gemeinsamkeit des Geschehens nicht existirt. Auch daran habe ich kein Interesse, dass Gott, wenn ich träume, dass ich einer Schlange den Kopf abhaue, sich die Mühe giebt, einer irgendwo existirenden Schlangenseelenmonade, die mich doch nicht beissen kann, den Traum eingiebt, dass ihr von mir der Kopf abgehauen werde.

Giebt es hingegen eine transcendente Kausalität der Monaden unter einander, so fragt es sich weiter, ob alle Arten von Monaden in gleichem Maasse für eine unmittelbare Wirksamkeit auf einander eingerichtet sind, oder ob gewisse Arten von Monaden leichter, andre schwerer mit einander verkehren. Wir haben mit andern Worten die Wahl zwischen zwei verschiedenen Annahmen, wenn ich z. B. meinen Hund auf den Schwanz trete. Entweder ich habe das auf den Schwanz Treten bloss geträumt, aber meine wache Traumhallucination steckt die Hundeseele an und erweckt ihm die Hallucination, dass er von mir auf den Schwanz getreten ist und den entsprechenden Schmerz fühlt. Oder mein Wille, den Hund zu treten, hat auf mein Gehirnmoleküle und diese auf meine Beinmuskeln so gewirkt, dass die Atome meines Fusses auf die Atome des Hundeschwanzes eingewirkt haben; die Atome des Hundeschwanzes haben dann auf die Gehirnmoleküle des Hundes und diese auf die Hundeseele so gewirkt, dass in seinem Bewusstsein die Wahrnehmung und der Schmerz des Getretenwerdens aufgetaucht ist. Oder wenn ich einen Süswasserpolypen durch einen Längsschnitt in zwei selbstständig weiter lebende Hälften theile, so fragt es sich, ob ich der Polypenseele die Hallucination der Halbirung unmittelbar eingepflanzt habe, (so dass der Polyp eigentlich noch ganz wäre, aber sich für doppelartig hielte), oder ob eine Vermittelung von meinem Leib auf die Atome des Messers und von diesen auf den Polypenleib stattgefunden habe.

Stellt man sich einmal auf den Standpunkt einer Monadologie mit transcendenten Kausalität und nicht auf den des Solipsismus oder des reinen Traunidealismus, so wird man zugeben müssen, dass alle Thatsachen für die Kausalität mit Auswahl, beziehungsweise für die vermittelte Kausalität als Regel im Verkehr höherer Monaden sprechen.

Je höher eine Monade steht, desto mehr scheint ihr der unmittelbare Verkehr mit den übrigen Monaden erschwert, und desto mehr scheint sie der Regel nach auf die unmittelbare Wechselwirkung mit den ihren Leib zusammensetzenden niederen Monaden angewiesen. Je niedriger dagegen eine Monade steht, d. h. je weniger noch tiefere Monaden sie in ihrem Dienste hat, desto mehr ist sie darauf angewiesen, mit der Aussenwelt ohne Minister und Kammerdiener zu verkehren. Treffen zwei schlechthin einfache Monaden zusammen, so kann von einer Vermittelung ihres Verkehrs mit einander nicht mehr die Rede sein; sondern wenn sie überhaupt eine Einwirkung auf einander üben sollen, so müssen sie es unmittelbar thun. Wie ein Fürst unter der Last der Geschäfte erdrückt würde, wenn er mit jedem seiner Unterthanen direkt verkehren müsste, so müssen auch die höheren Monaden sich von der Aussenwelt abschliessen, um nicht unter der Fülle der allseitig auf sie eindringenden Einflüsse erdrückt zu werden, und müssen sich auf dasjenige beschränken, was die Bureaus der dienenden Monaden an Material für sie zurechtgearbeitet haben. Ebenso muss die höhere Monade sich auf Direktive und Ausführungsbefehle beschränken, die Ausführung ihres Willens aber ihren dienenden Organen überlassen. Kommt doch einmal eine Durchbrechung dieser Regeln vor, indem die Seele sensitiv für fernwirkende Einflüsse andrer Seelen wird, oder magisch auf solche wirkt, so erscheint das ebenso sehr als Ausnahme und Abnormität, wie wenn ein Fürst als *deus ex machina* auftritt und unter's Volk geht, oder in untergeordnete Regierungshandlungen eingreift.

Wie man durch posthypnotische Suggestion einen Menschen dahin bringen kann, dass er nach dem Erwachen aus der Hypnose für eine Zeitlang für die stärksten Geräusche und Schallwirkungen, die von einer bestimmten Person ausgehen, gradezu taub, für die schwächsten Klänge aber, die von einer andern bestimmten Person herrühren, überaus feinhörig wird, so hat auch die Natur unsre Seele unempfindlich gemacht für starke Erregungen durch andre Monaden, aber höchst empfänglich für die geringfügigsten Veränderungen in den molekularen Schwingungen unsres Gehirns. Wie ein Magnetiseur eine mit ihm in Rapport stehende Sonnambule durch blosse Willensübertragung ohne Worte und Zeichen zu allen möglichen Handlungen bringen kann, eine beliebige andre Person aber nicht, so vermag auch unser Wille die mit ihm in Rapport gesetzten Ganglienzellen des eignen Gehirns zu allen Handlungen, deren sie fähig sind, mit Leichtigkeit zu bestimmen, beliebige andere Monaden aber der Regel nach nicht. Wenn sensitive Personen mitunter Einflüsse aus der Ferne spüren, und willensstarke Individuen gelegentlich Willensübertragung auch auf solche Personen ausüben, die nicht mit ihnen in Rapport stehen, so sind das besondere Ausnahmen und abnorme Vorkommnisse, die von Vielen noch in ihrer Thatsächlichkeit bezweifelt werden; jedenfalls ist es noch zweifelhaft, wie weit auch bei ihnen, falls sie Thatsachen sind, Gehirn und Nervensystem als vermittelnde Glieder mitwirken. Auf dem Standpunkt eines Spiritualismus, der nur eine menschliche Geisterwelt kennt, mochte die Deutung der transcendenten

Kausalität als unmittelbarer Hallucinationsübertragung und magischer Willenswirkung der einzig offen stehende Ausweg scheinen, weil vermittelnde Glieder in der transcendent-realen Welt fehlten; auf dem Standpunkt der Monadologie, wo solche in reichlichem Maasse als die die beiden Leiber konstituierenden untergeordneten Monaden zur Verfügung stehen, liegt gar kein Grund mehr vor, diese uns deutlich genug vorgezeichnete normale Vermittelung zu überspringen oder bei Seite zu schieben. Wenn wir oben sahen, dass diese mystisch-magische Deutung schon auf dem ersteren Standpunkt unhaltbar war, um wie viel mehr muss sie es auf dem letzteren sein!

Wenn auf dem Standpunkt des reinen Traumidealismus inkonsequenter Weise eine gleichzeitige Mehrheit von Traumbewusstseinen angenommen wird, so kann eine etwaige transcendente Kausalität zwischen ihrem Bewusstseinsinhalt allerdings nur durch unmittelbaren Einfluss des Inhalts des einen Bewusstseins auf den des andern erfolgen, weil unbewusste psychische Funktionen neben und hinter der Bewusstseinsfunktion auf diesem Standpunkt geleugnet werden. Nachdem wir aber solche unbewusste Funktionen schon im Solipsismus kennen gelernt haben, entsteht die Frage, ob diese oder die Bewusstseinsfunktion es sind, von denen die transcendente Kausalität vollzogen wird. Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein und muss aus folgenden Gründen zu Gunsten der unbewussten Funktionen ausfallen.

Erstens ist das Bewusstsein ganz im Allgemeinen etwas rein Passives, Receptives, Unproduktives, das nur dann und nur dadurch indirekt aktiv wirkt, wenn es zum Motiv des eigenen Willens wird. Zweitens ist das Aktive, Spontane, Produktive allezeit eine Willensfunktion, welche als solche selbst dann unbewusst bleibt, wenn ihr Inhalt die Form einer bewussten Vorstellung angenommen hat. Drittens ist selbst bei der unmittelbaren Vorstellungsübertragung, Hallucinationsansteckung und magischen Fernwirkung der aktuelle Bewusstseinsinhalt sammt dem auf ihn gerichteten (sogenannten bewussten) Willen wirkungslos, wenn nicht hinter ihm ein unbewusster Wille mit unbewusstem Vorstellungsinhalt, oder ein starkes unbewusstes Gemüthsinteresse steht, wogegen ein unbewusster Wille zur Wirkung genügt, auch wenn kein bewusster Wille neben ihm vorhanden ist. Viertens nimmt die normale Abschliessung der Monaden gegen einander mit der Entwicklungshöhe ihres Bewusstseins zu, so dass die Steigerung des bewussten, nach innen gekehrten Geisteslebens gradezu als eine Erschwerung und Hemmung der nach aussen gerichteten Wirkungen erscheint, welche mehr und mehr auf die Vermittelung ausführender und zuführender Monaden angewiesen werden. Fünftens werden die normalen Wirkungen der Monaden auf einander in dem Maasse unmittelbarer, als die unbewusste Thätigkeit der Monade ihre bewusste überwiegt, so dass bei den Uratomen, wo wir von bewusster Thätigkeit gar nichts mehr wissen, die unmittelbare Wechselwirkung sich mit der grössten Leichtigkeit zu vollziehen scheint. Sechstens wirkt auch die vermittelnde Thätigkeit der das Individuum mit konstituierenden untergeordneten Monaden sowohl bei der Verarbeitung

der zuströmenden Eindrücke als auch bei der Ausführung der obersten Willensbefehle nicht dadurch befördernd, dass die mitklingenden Empfindungen oder Bilder ihrer untergeordneten Bewusstseins unmittelbar weitergereicht würden, sondern nur dadurch, dass sie die innerlich verarbeiteten peripherischen oder centralen Reize zuletzt auch äusserlich als modificirte dynamische Aktionen von unbewusster Art weiter geben. Die Physiologie drückt dies durch den Satz aus: alle Leitung von Reizen innerhalb des Organismus vollzieht sich rein mechanisch, nicht etwa bewusst-psychisch. Unter „mechanisch“ ist hier die unbewusst-dynamische Aktion der die Materie konstituierenden immateriellen Atome zu verstehen, welche sich nach logischen und teleologischen Naturgesetzen vollzieht.

Dasjenige, was aller unmittelbaren transcendenten Kausalität zwischen Monaden gemeinsam ist, das ist die unbewusste dynamische Aktion nach idealen Gesetzen, die allerdings nach Maassgabe der monadischen Stufen mannichfach abgestuft sind. Kausalität ist Kraftäusserung, durch welche die Monade einen Theil ihrer Kraft über ihre Sphäre hinaus entladet und in die Sphären anderer Monaden übergreift. Eine gesetzmässige Kraftäusserung, durch welche eine Monade in die Sphäre anderer übergreift, heisst auch *influxus physicus*. Der *influxus physicus* allein ist ein wirklicher *influxus*, während der angebliche *influxus idealis*, wie er nach Leibniz vermöge der prästabilirten Harmonie zwischen den Bewusstseinsabläufen der Monaden stattfinden soll, ein bloss eingebildeter, illusorischer *influxus* ohne transcendente Realität, der blosser Schein eines *influxus* ist. Alle Vertreter der Monadologie von Leibniz an haben bisher zwischen der transcendental-idealistischen Auffassung der Monadologie als einer prästabilirten Harmonie zwischen beziehungslosen Monaden und der transcendental-realistischen Auffassung als eines dynamisch-reellen *influxus physicus* geschwankt, während die zwischen diesen extremen Grenzfällen in der Mitte liegende Verallgemeinerung der Hallucinationsansteckung bisher nur andeutungsweise von Denkern ohne ausgebildetes System gestreift worden ist. Die Anhänger der Monadologie lieben es, sich da, wo sie als Philosophen sprechen, als transcendente Idealisten zu geberden, aber da, wo sie als Naturforscher sprechen, den transcendental-realistischen *influxus physicus* hervorzukehren. Dass beides einander ausschliessende Gegensätze sind, von denen nur der eine oder der andere wahr sein kann, aber nicht beide, lassen sie dabei ausser Acht. Wir haben den Standpunkt der prästabilirten Harmonie bereits oben erledigt und haben es hier nur noch mit einer Monadologie zu thun, welche den *influxus physicus* vertritt. —

Gleichviel, ob die Monaden als wesensverschiedene, substantiell getrennte Subjekte, oder ob sie als funktionell verschiedene Einschränkungen desselben absoluten Subjekts und somit als wesenseins gedacht werden, in beiden Fällen sind die Monaden ihrem Wesen nach unräumlich und unzeitlich. Ihrer Funktion nach sollen sie zwar zeitlich sein aber nicht räumlich. Dies ist der Rest von transcendental-idealisiertem negativem Dogmatismus, welcher an der im Uebrigen durchweg transcendental-realistischen Monadologie haften geblieben ist.

Das *principium individuationis*, oder besser das *medium individuationis*, durch welches das Nichtzusammenfallen der Monaden sicher gestellt wird, ist für die höheren Monaden der Organismus als einheitlicher Aufbau der dienstbaren untergeordneten Monaden, und für jede der in ihm verbundenen untergeordneten Monaden wiederum die noch tiefer stehenden Monaden; denn sie sind es, auf welche die Funktionen der höheren Monaden sich unmittelbar beziehen, und darum ist es auch ihre Verschiedenheit, durch welche der Unterschied dieser Funktionen bei sonst gleichem Inhalt, und damit die Nichtidentität der höheren Monaden selbst sichergestellt wird. Letzten Endes ist also für alle Monaden, die nicht der allerniedrigsten Stufe angehören, dasjenige dynamische System von Uratomen, welches wir Materie im transcendental-realistischen Sinne des Wortes nennen dürfen, das alleinige *medium individuationis*. Nun fragt sich aber weiter, was das *medium individuationis* für die letzten immateriellen Elemente der Materie, für die gleichzeitig existirenden Uratome sei, die, wenn sie nicht alle untereinander qualitativ und intensiv gleich sind, so doch nur in zwei oder sehr wenige Arten gleicher Monaden zerfallen.

Man kann sagen: für das Atom A ist *medium individuationis* die Gesammtheit aller dynamischen Wechselbeziehungen, in denen es zu allen übrigen Atomen steht. Die Antwort setzt aber voraus, dass das Individuationsproblem, welches für das Atom A hier erst gelöst werden soll, für die Gesammtheit aller übrigen Atome bereits gelöst ist. Denn andernfalls würden sich alle übrigen Atome in ihrem Verhältniss zu A gar nicht unterscheiden; das Verhältniss, welches A zu ihrer Gesammtheit hat, würde nur ein Vielfaches von demjenigen sein, welches es zu jedem einzelnen hat, oder die dynamische Wechselbeziehung zwischen A und den n übrigen Atomen wäre bloss eine einfache Kraftäusserung von n facher Intensität ohne jede innere Gliederung und Mannichfaltigkeit. Wird die Individuation in der Gesammtheit der übrigen Atome vorausgesetzt, so kann freilich auch A in gewisser Weise dadurch zu einer, wenngleich unvollkommenen indirekten Individuation gelangen. Aber die Frage ist ja eben, woher der Gesammtheit der Uratome die Gliederung zur bestimmten Vielheit trotz der Gleichartigkeit kommt. Es scheint deshalb nöthig, dass wir dieser Frage noch nähere Aufmerksamkeit zuwenden; denn wenn der Inhalt des Bewusstseins jeder Monade wesentlich durch den *influxus physicus* der übrigen Monaden, und die Veränderungen des Bewusstseinsinhalts durch Veränderungen des *influxus physicus* bestimmt sein sollen, so muss die Mannichfaltigkeit der Eindrücke auf einer Verschiedenheit im *influxus physicus* beruhen und diese wieder auf einer Verschiedenheit der Wirkung gleichartiger Monaden, durch welche sie erst zu vielen, oder numerisch verschiedenen Monaden werden.

Da wir die transcendente Realität der Kausalität voraussetzen, so dürfen wir auch die Sätze benutzen: „gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen; verschiedene Wirkungen — verschiedene Ursachen“. Der erste dieser beiden Sätze gestattet uns, die in allen Fällen der Wahrnehmung als identisch vorauszusetzenden inneren Bedingungen

in Leib und Seele eines im normalen Zustande befindlichen empfindenden Subjekts ausser Acht zu lassen und nur die beiden Endglieder der durch diese identischen Mittelglieder verknüpften Kausalkette, das Ding an sich und den Bewusstseinsinhalt zu berücksichtigen; denn wenn der *influxus physicus* des Dinges an sich derselbe ist, so muss unter Hinzutritt gleicher Mittelursachen auch die Endwirkung dieselbe sein. Der zweite Satz: „ungleiche Wirkungen, ungleiche Ursachen“, gestattet uns, von einer Verschiedenheit des empfundenen Bewusstseinsinhalts auf eine Verschiedenheit im *influxus physicus* des Dinges an sich zurückzuschliessen; denn insoweit auch die hinzutretenden Mittelursachen durch ihre Verschiedenheit auf die Verschiedenheit der Endwirkung Einfluss haben, dürfen wir annehmen, dass sie selbst wieder in ihrer Verschiedenheit im *influxus physicus* des Dinges an sich bedingt sind.

Nun zeigt uns die Empfindung hauptsächlich vier Arten von Unterschieden: 1) qualitative Ungleichartigkeit, 2) Gegensinnigkeit oder Vorzeichenverschiedenheit bei qualitativer Gleichartigkeit (z. B. Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, Liebe und Hass), 3) Intensitätsverschiedenheit bei gleichsinniger Gleichartigkeit, 4) Lokalzeichenverschiedenheit bei gleichintensiver und gleichsinniger Gleichartigkeit. Jede dieser vier Arten von Verschiedenheiten muss letzten Endes auf Verschiedenheiten im *influxus physicus* (der andern Monaden auf die empfindende Monade) zurückgeführt werden, d. h. jeder dieser vier Arten von Verschiedenheiten in der Empfindung muss eine andre Art von Verschiedenheit im *influxus physicus* entsprechen. Da wir es aber für unsre Frage nur mit den Uratomen zu thun haben, so scheidet die erste Art von Verschiedenheiten aus, wenn wir annehmen, dass es nur zwei Klassen von Uratomen giebt, die sich durch das Vorzeichen ihrer Kraftäusserung unterscheiden, und dass alle Qualitätsunterschiede schon Produkte einer verschiedenen Zusammensetzung dieser gleichartigen dynamischen Elementarfunktionen sind. Es bleiben also nur die drei letzten Arten der Verschiedenheit in der Wirkungsweise der Uratome übrig, und von diesen gehört die zweite der assentiellen Natur der Atomfunktion als solchen an, die dritte der gesetzmässigen Wandelung der Kraftäusserung bei der Beziehung des Atoms auf ein anderes Atom, und die vierte gehört gar nicht mehr der Atomfunktion an, sondern dem Verhältniss zwischen der Beziehung des thätigen Atoms auf das leidende und den nebenherlaufenden Beziehungen des thätigen Atoms zu andern thätigen Atomen oder Monaden.

Die Intensität der Kraftäusserung eines Uratoms auf ein anderes ist eine veränderliche Grösse, deren Werth in jedem besonderen Falle abhängig ist von einer anderen veränderlichen Grösse. Mathematisch ausgedrückt ist die Intensität eine Funktion (im mathematischen Sinne des Wortes) einer einzigen Variablen, welche eine vor und unabhängig von der Intensität der Kraftäusserung bestehende Beziehung zwischen beiden Atomen darstellt. Ohne eine solche Beziehung fehlte es dem Gravitationsgesetz zwischen zwei Atomen an der unentbehrlichen Voraussetzung, durch welche für den besondern Fall das Maass der Kraftäusserung bestimmt wird. In unsrer sinn-

lichen Rekonstruktion des transcendenten Vorganges nennen wir diese bestimmte Beziehung zwischen den beiden Atomen, durch welche dem Gravitationsgesetz erst seine Anwendung auf den besonderen Fall ermöglicht wird, die Entfernung oder den Abstand. In der transcendent-realen Welt müsste also an Stelle dessen, was wir in unsrer subjektiven Anschauung Abstand nennen, ein transcendent Korrelat eintreten, eine unräumliche Beziehung, welche mathematisch in einer einzigen Variablen ihren erschöpfenden Ausdruck finden. Wenn die transcendent Existenz einer solchen Variablen neben der gesetzmässigen Intensitätsänderung der Kraftäusserung zugestanden wird, so lässt sich darüber streiten, ob der einen oder der andern die ideelle Priorität zukommt, d. h. ob die Kraftintensität eine mathematische Funktion des transcendenten Abstandskorrelats oder ob das transcendent Abstandskorrelat eine Funktion der Kraftintensität ist, oder ob beide wechselseitig Funktionen von einander sind. Eine Entscheidung dieser Frage ist weder aus mathematischem, noch aus erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt herbeizuführen, sondern nur aus metaphysischem. Aber immer müssen zwei mathematische Grössen als transcendent existierend angenommen werden, damit überhaupt von einer gesetzmässigen Abhängigkeit beider von einander die Rede sein kann. Es wäre logisch unstatthaft, die Unterschiede des angeschauten Abstands als mathematische Funktion und Bewusstseinsvertreter der Unterschiede der transcendenten Kraftintensität zu erklären, da doch der *influxus physicus* zunächst selbst ein gesetzmässiger sein muss, bevor die Anschauung ihm in gesetzmässiger Weise folgen kann, und ohne eine zweite unabhängig variable Beziehungsgrösse kein gesetzmässiger sein könnte.

Wie der angeschaute Abstand der auf mich einwirkenden Kraft von mir selbst ein transcendent Korrelat braucht, so auch die den Empfindungen der räumlichen Sinne anhaftenden Lokalzeichen. Wenn ich zwei ganz gleichartige Empfindungen von gleichem Vorzeichen und gleicher Intensität habe, so können dieselben doch eine gewisse Verschiedenheit zeigen, welche mich aber nicht mehr veranlasst, die Empfindungen als ungleichartig zu beurtheilen, sondern den Eindruck der Gleichartigkeit ungestört lässt. Diese hinzukommende Verschiedenheit ist selbst eine der Vermehrung und Verminderung fähige, also eine Grösse, und da es in der reinen Empfindung nur intensive Grössenunterschiede giebt, so muss sie eine intensive Grösse sein. Trotzdem werden ihre Unterschiede ebensowenig als Intensitätsunterschiede empfunden, wie sie selbst als eine Störung der qualitativen Gleichartigkeit empfunden wird. Diese Verschiedenheiten heissen darum Lokalzeichen, weil sie es sind, welche uns den Impuls zur Ausbreitung des Empfindungsmaterials in eine räumliche, zweidimensionale Anschauung geben.

Wenn die Uratome B und C auf das Uratom A einwirken und zwar mit qualitativ gleicher, gleichsinniger und gleich starker Kraftäusserung, so muss diejenige Beziehung zwischen B und A und zwischen C und A, durch welche die Kraftintensität gesetzmässig bestimmt wird, d. h. die transcendenten Korrelate der angeschauten Abstände, in

diesem Beispiel gleich sein. Trotzdem bleibt ein Unterschied zwischen dem *influxus physicus* von B auf A und dem von C auf A bestehen. Gesetzt, ich wäre an Stelle der Monade A eingetreten, so würde ich vermittelt meiner Lokalzeichen den Unterschied der durch B und C in mir bewirkten Empfindungen als denjenigen von links und rechts, beziehungsweise oben und unten bezeichnen. Die niederen Monaden, denen es an differenzirten Sinneswerkzeugen gebricht, werden schwerlich von diesem Unterschied ein Bewusstsein zu gewinnen vermögen; aber unbewusst reagiren sie in der Veränderung ihrer Beziehungssumme zu der Gesamtheit der übrigen Atome so, dass die Unterschiede dieses Verhältnisses der Beziehungen B A und C A zu einander zur Geltung im Endergebniss gelangen.

Wir sind logisch gezwungen, aus dem Satze „verschiedene Wirkungen — verschiedene Ursachen“ zu schliessen, dass das fragliche Beziehungsverhältniss ein mindestens ebenso abgestuftes ist, wie zwischen unsern Lokalzeichen, und da wir für die mathematische Bestimmung dieser letzteren zwei unabhängig Variable brauchen, so müssen wir für die ihnen korrespondirenden transcendenten Beziehungsverhältnisse ebenfalls zwei unabhängig Variable für erforderlich halten. Ein System von veränderlichen Grössen, das durch zwei unabhängig Variable eindeutig durchmessen werden kann, nennt man ein quantitatives System von zweifacher Mannichfaltigkeit oder von zwei Dimensionen (im algebraischen, nicht räumlichen Sinne des Wortes). Die transcendenten Beziehungsverhältnisse zwischen den Monaden, welche auf die Intensität der Wirkung aller thätigen Monaden auf eine leidende Monade keinen Einfluss haben, müssen demnach ein System von zweifacher Mannichfaltigkeit oder ein zweidimensionales System bilden. Indem dieses System sich zusammensetzt mit der dritten unabhängig Variablen, durch welche die Kraftintensität gesetzmässig bestimmt wird, erhalten wir ein transcendentes Beziehungssystem von dreifacher Mannichfaltigkeit, oder ein dreidimensionales System.

Dass dieses System von transcendenten Beziehungen der Monaden unter einander, durch welche der *influxus physicus* derselben auf einander bestimmt wird, eine mehr als dreifache Mannichfaltigkeit besitzen sollte, ist höchst unwahrscheinlich; denn alsdann müssten doch die Beziehungen der Monaden hinsichtlich dieser vierten unabhängig Variablen in den *influxus physicus* mitbestimmend eingegriffen haben, und diese aus dreifacher Mannichfaltigkeit unerklärbaren Abänderungen des *influxus physicus* würden längst unsre Aufmerksamkeit erregt haben. Grade weil, rein mathematisch betrachtet, die Zahl der Dimensionen in einem System beliebig gross sein kann, hat sich neuerdings die Aufmerksamkeit zahlreicher Forscher darauf gerichtet, ob nicht irgend welche Abweichungen im *influxus physicus* von der dreidimensional erklärlichen Gestaltung zu bemerken seien, welche die Hypothese einer vierten Dimension in diesem transcendenten Beziehungssystem rechtfertigen könnten; aber diese Bemühungen haben bis jetzt ein durchaus negatives Ergebniss gehabt.

Aus der Beobachtung der Veränderungen, welche der *influxus*

physicus der Monaden auf einander erfährt, wenn die Beziehungssumme einer oder mehrerer Monaden zu allen übrigen sich in Folge der auf sie einwirkenden Kräfte ändert, lassen sich noch zwei nähere Bestimmungen dieses transcendenten Beziehungssystems ableiten. Erstens ist dasselbe nach jeder seiner algebraischen Dimensionen stetig; d. h. jede Aenderung der Beziehungssumme eines Atoms zu allen übrigen erfolgt kontinuierlich, nicht nur wenn die Veränderung in Bezug auf eine oder zwei der unabhängig Variablen gleich Null ist, sondern auch wenn sie alle drei unabhängig Variablen zugleich betrifft. Zweitens sind die Grundmaasse der Veränderung in Bezug auf alle drei unabhängig Variable einander gleich, und nur so von einander verschieden, wie die verschiedenen eingliedrigen Wurzeln aus 1 von einander verschieden sind; in Folge dessen kann man das ganze System durch Multiplikation mit $\sqrt{-1}$ so umgestalten, dass die Grundmaasse sich vertauschen (was für die Anschauung einer Axendrehung um 90° entsprechen würde). —

Unsre sinnliche Anschauung liefert zunächst keinen völlig adäquaten Bewusstseinsrepräsentanten dieses transcendenten Beziehungsnetzes. Erstens ist sie ursprünglich als Anschauung nur zweidimensional und die dritte Dimension ist erst in einer noch deutlich erkennbaren Weise verstandesmässig hinzugefügt, so dass sie nicht ganz gleichwerthig mit den beiden anderen Dimensionen verschmilzt. Zweitens ist sowohl die Gesichtsanschauung als auch die Tastanschauung aus diskreten Empfindungselementen in durchaus ungleichmässiger Weise zusammengesetzt; beide haben Stellen, wo die Elemente mit kleineren, und solche, wo sie mit grösseren Unterschieden auf einander folgen. Die Gesichtsanschauung giebt nur einen unregelmässigen Kugelausschnitt, und selbst dieser enthält noch Lücken. Aber Verstand und Phantasie ergänzen die Mängel der Sinnlichkeit; sie kombiniren den Gesichts- und Tastraum zu einem subjektiven Gesamttraum, gleichen die Ungleichmässigkeiten der Elemente aus, täuschen die Stetigkeit der Erfüllung vor, die gar nicht vorhanden ist, ergänzen die Raumanschauung zur Totalität, und machen durch mathematische Behandlung den reinen Begriff der Räumlichkeit so geläufig, dass man auf die Mängel der sinnlichen Anschauung erst ausdrücklich reflektiren muss, um sie zu bemerken. Phantasie und Verstand setzen damit nur mit mehr oder minder Bewusstsein das Geschäft fort, welches sie von Anbeginn der Entstehung organischen Lebens getrieben haben, nämlich das Geschäft, einen adäquaten Bewusstseinsrepräsentanten für das transcendentale Beziehungssystem der Monaden unter einander zu gewinnen.

Die subjektive Anschauungsform der Räumlichkeit, welche unbewusst allen Stufen dieses Entwicklungsganges der räumlichen Anschauung zu Grunde lag, enthält implicite und unbewusst genau dasjenige in sich, was der voll entwickelte mathematische Begriff des Raumes, der doch ganz in phantasiemässiger Ergänzung der sinnlichen Anschauung wurzelt, explicite herausgestellt hat. Die unbewusste subjektive Anschauungsform der Räumlichkeit und der

mathematische Raumbegriff sind demnach beide essentiell dasselbe und beide gleichermaßen adäquate Bewusstseinsrepräsentanten des transcendenten Beziehungssystems, das sie dem Bewusstsein zu vergegenwärtigen bemüht sind. Nur dass der Weg von der unbewussten Anschauungsform zum mathematischen Begriff den Durchgang durch die unvollkommene sinnliche Anschauung nicht umgehen kann, lässt sein Ergebniss mit sinnlichen Schlacken behaftet erscheinen, die seinem Urbild fehlen; aber das Denken ist in jedem Augenblicke bereit, diesen sinnlichen Durchgangspunkt im Begriff zu verleugnen, und die unbewusste subjektive Anschauungsform der Räumlichkeit, welche das Prius der sinnlichen Anschauung ist, bleibt überhaupt von denselben unberührt. Wer solche Anschauungsform als unbewusstes Prius der Anschauung nicht zugiebt, der kann mit einigem Schein des Rechtes an der Adäquatheit des Raumbegriffs zu mäkeln fortfahren, weil ja alle unsre bewusste Begriffsbildung unvollkommen ist und bleiben muss; wer aber die apriorische Anschauungsform der Räumlichkeit gelten lässt, der muss auch zugeben, dass sie dem subjektiv zu vergegenwärtigenden transcendenten Beziehungssystem absolut adäquat ist. —

Das transcendente Korrelat der Anschauungsform der Räumlichkeit ist also ein dreidimensionales, stetiges, in seinen Grundmassen vertauschbares Beziehungssystem der Monaden unter einander, nach dessen Bestimmungen ihr *influxus physicus* auf einander sich gesetzmässig zu richten hat. Damit haben wir das gesuchte *medium individuationis* für die gleichartigen Uratome gefunden, ohne welches die Monadologie sich selbst widerspricht, weil sie weder die Wirkungen ihrer Monaden nach deren Träger aus einander zu halten vermag. Nur auf Grundlage eines solchen transcendenten Korrelats zur Anschauungsform des Raumes vermag die Monadologie sich widerspruchlos zu behaupten. Mit ihr bietet sie eine praktisch wie theoretisch gleich befriedigende Weltanschauung, welche, was keine der vorhergehenden Formen des Idealismus vermochte, auch mit der naturwissenschaftlichen Weltansicht sich in Einklang setzen kann. Die Frage ist nur, worauf unter dieser Voraussetzung die Monadologie noch ihre Behauptung stützen kann, in irgend welchem Sinne zum Bereich des transcendenten Idealismus zu gehören.

Wir wissen, dass alles, was mein Bewusstseinsinhalt werden können soll, mein Geistesprodukt, meine Anschauung, meine Vorstellung, mein Gedanke sein muss, dass diese wohl Repräsentanten eines Transcendenten für mein Bewusstsein sein können, dass aber niemals etwas Transcendentales als solches Inhalt des Bewusstseins werden kann. Die höchste Anforderung, welche der transcendente Realismus an einen Bewusstseinsinhalt stellen kann, um ihm transcendente Realität oder Wahrheit zuzuschreiben, kann also nur die sein, dass der Bewusstseinsinhalt ein adäquater Vertreter seines transcendenten Korrelats sein müsse. Es könnte danach scheinen, als ob die Monadologie mit den obigen Zugeständnissen bereits vollständig auf den Boden den transcendenten Realismus hinübergetreten sei. Indessen wird es doch darauf ankommen, was man

unter „adäquater Repräsentation“ versteht; hier kann noch ein Grund zu idealistischen Vorbehalten verborgen sein.

Unter einem „adäquaten Repräsentanten“ kann man entweder einen solchen verstehen, der mit dem Repräsentirten von ganz gleicher Art und bloss numerisch verschieden ist; man kann aber auch einen solchen darunter verstehen, der in allen übrigen Beziehungen dem Repräsentirten ungleich und unähnlich ist und grade nur in der einen Hinsicht ein *tertium comparationis* mit ihm gemein hat, in welcher er dasselbe haben muss, um dem Bedürfniss und Zweck der Repräsentation genügen zu können. Die Monadologie wird also, um sich noch idealistisch nennen zu können, behaupten müssen, dass die Anschauungsform der Räumlichkeit nur die Quantitativität, Dreidimensionalität, Stetigkeit und Vertauschbarkeit der drei Grundmaasse mit dem transcendenten Beziehungssystem der Monaden gemein habe, in allen andern Punkten aber von demselben verschieden sei; mit andern Worten, sie wird behaupten, dass diese Verschiedenheit in allen übrigen Punkten genüge, um diesem transcendenten Beziehungssystem die Raumähnlichkeit im Allgemeinen, noch mehr die Raungleichheit oder gar Räumlichkeit abzusprechen. Das *medium individuationis* der Monaden würde dann allerdings ein transcendentes Analogon der Räumlichkeit sein, aber nicht diese selbst, und die Monadologie müsste fortfahren, die Unräumlichkeit der funktionellen Kraftäusserungen der Monaden neben der essentiellen Unräumlichkeit der monadischen Funktions-Subjekte zu betonen.

Gegen eine solche Stellungnahme wäre dreierlei zu bemerken. Erstens ist auch hier die alte Verwechslung von Skepsis und negativem Dogma zu rügen, welche dem Idealismus in allen seinen Formen anhaftet; denn dasjenige, was wir von dem transcendenten Beziehungssystem der Monaden wissen, ist ja nur seine Uebereinstimmung mit der Anschauungsform der Räumlichkeit in den angegebenen Punkten, und von seiner sonstigen Beschaffenheit, also auch von seiner Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit in etwaigen andern Punkten wissen wir gar nichts, und können und dürfen wir sicherlich auch keine negativen Behauptungen aufstellen. Zweitens wäre es mindestens sehr auffällig, obschon nicht undenkbar, dass die transcendente Kausalität der Monaden unter einander, oder die dynamischen Funktionen, aus denen ihr *influxus physicus* zusammensetzt, zwar die Form der Zeitlichkeit als immanente Form des Wirkens an sich tragen sollten, aber nicht die Form der Räumlichkeit, sondern statt deren eine analoge, aber unräumliche Form. Drittens ist zwar oben eingeräumt worden, dass die Beweislast für die positive Behauptung (der Räumlichkeit des transcendenten Beziehungssystems) dem Behauptenden obliegt und nicht die Beweislast für den Zweifel an der Richtigkeit solcher Behauptung dem Zweifelnden; aber dieser Satz gilt doch nur für so lange, als die Möglichkeit einer Verschiedenheit zwischen Repräsentanten und Repräsentirtem offen steht, und hört mit der Unangebbarkeit eines möglichen Unterschiedes auf. Durch den Beweis, dass beide Verglichenen quantitative, dreidimensionale, stetige, in ihren Grundmaassen vertauschbare Beziehungssysteme sind, ist in der That

die Möglichkeit eines Unterschiedes ausgeschlossen und damit der logisch zwingende Beweis für die Räumlichkeit des transcendenten Beziehungssystems geführt.

Mit den durch die Unvollkommenheit der sinnlichen Anschauung und der auf sie gestützten Begriffsbildung haben wir es nicht mehr zu thun; die apriorische Anschauungsform der Räumlichkeit, welche diese Unvollkommenheiten asymptotisch zu tilgen bemüht ist, zeigt eben dadurch, dass sie selbst von ihnen frei ist. Wenn die Monadologie die Stringenz dieses Beweises für die transcendente Räumlichkeit antasten will, so muss sie zunächst angeben, welche Unterschiede bei der zugestandenen Gleichheit noch möglich und denkbar bleiben; wenn sie keine solche angeben kann, so muss sie einräumen, dass die transcendente Realität der Räumlichkeit bis zur Entdeckung solcher möglichen Unterschiede zweifellos und einwandfrei feststeht. Man kann sich quantitative Beziehungssysteme denken, die mehr oder weniger als drei unabhängig Variable oder Dimensionen haben; man kann sich dreidimensionale quantitative Beziehungssysteme denken, die keine Stetigkeit haben; man kann sich auch dreidimensionale stetige Beziehungssysteme denken, deren Grundmaasse nicht mit einander vertauschbar sind. Alles dies sind verschiedene begriffliche Specien und Unterarten innerhalb des Genus „quantitatives Beziehungssystem“. Aber wenn man in der Spezifikation soweit heruntergestiegen ist, dass auch die Vertauschbarkeit der Grundmaasse festgestellt ist, dann ist die Besonderheit zur Singularität gediehen, die keine Unterarten mehr zulässt. Jeder Unterschied, der nun noch versuchsweise gedacht würde, müsste gegen eine der gestellten Bedingungen verstossen. Das in seinen Grundmaassen vertauschbare stetige dreidimensionale Beziehungssystem ist nur Eines, gleichviel als wessen Form dasselbe auftritt, ob als Form des *influxus physicus* der Monaden unter einander, oder als Form unsrer repräsentativen Nachbildung dieses *influxus physicus* im Bewusstseinsinhalt. Da wir die letztere „Räumlichkeit“ nennen, sind wir logisch gezwungen, auch die erstere so zu nennen; wollen wir der ersteren die Bezeichnung der Räumlichkeit verweigern, so sind wir logisch genöthigt, auch unsrer Form der äusseren Anschauung die Bezeichnung der Räumlichkeit hinfort zu entziehen. Damit ist dann der letzte dürftige Rest von transcendentalem Idealismus abgestreift und der vorbehaltlose Uebertritt der Monadologie auf den Boden des transcendenten Realismus vollzogen. —*)

Alle Formen des gemässigten Idealismus haben sich in doppelter Hinsicht als inkonsequente Standpunkte erwiesen. Einerseits sind ihre partiellen Kompromisse mit dem transcendenten Realismus eine Inkonsequenz gegen die Grundsätze des transcendenten Idealismus, welche den transcendenten Realismus in jeder Gestalt und in jedem Mischungsverhältniss ausschliessen. Andererseits ist ihr partielles Festhalten von grösseren oder geringen Resten des negativen Dogmatismus

*) Vgl. hierzu meine Schrift: „Lotze's Philosophie“ Abschn. II, 5: „Die Räumlichkeit“.

eine Inkonsequenz gegen ihren principiellen Bruch mit den Grundsätzen des transcendenten Idealismus, und ihr zaghaftes Stehenbleiben auf halbem Wege ist eine willkürliche Inkonsequenz gegen das einmal zugelassene Princip des transcendenten Realismus. — In jedem einzelnen dieser Standpunkte lässt die Zwiespältigkeit der Inkonsequenz in der Stellungnahme eine doppelte Berichtigung zu.

Entweder man hält sich an die transcendental-idealistischen Bestandtheile der Mischung und ihren negativen Dogmatismus, ohne nach dessen Berechtigung weiter zu fragen; dann ist es ein Leichtes, von hier aus die Unverträglichkeit der transcendental-realistischen Bestandtheile mit den Grundsätzen nachzuweisen, die ausdrücklich oder stillschweigend den negativ-dogmatischen Resten des Idealismus zu Grunde gelegt sind, und so den inkonsequenten Idealismus durch Ausmerzungen der realistischen Uebergriffe zum konsequenten Idealismus zurückzuschrauben. Oder aber man hält sich an die transcendental-realistischen Zugeständnisse, an die ihnen offen oder unausgesprochen zu Grunde liegende Anerkennung der principiellen Möglichkeit irgend welches transcendenten Realismus und an die damit zugleich gegebene Ausserkraftsetzung des transcendental-idealistischen Principis; dann ist es ein Leichtes, zu zeigen, dass die gemachten Zugeständnisse an den transcendenten Realismus nicht genügen, um eine in praktischer und theoretischer Hinsicht zugleich haltbare Weltanschauung zu Stande zu bringen, und dass dieselbe zwingende Logik, welche zu den bereits gemachten Zugeständnissen nöthigte, auch deren Vervollständigung bis zum vollen und ganzen transcendenten Realismus erheischt. Nachdem ich in meiner „Kritischen Grundlegung des transcendenten Realismus“ den ersteren Weg zur Widerlegung des inkonsequenten transcendenten Idealismus gewählt hatte, schien es mir rathsam, hier den zweiten einzuschlagen. Der erste Weg, welcher alle Mischformen auf den reinen Idealismus zurückführt, zeigt, dass alle wenn auch noch so kleinen Beimischungen von transcendentem Idealismus beim Durchdenken und zu Ende Denken ihrer Konsequenzen in die *reductio ad absurdum* münden, welche der konsequente Idealismus darstellt.

Dieser zweite Weg, welcher alle Mischformen auf den reinen transcendenten Realismus zurückführt, zeigt, dass keine partielle Anerkennung des transcendenten Realismus genügt, um eine praktisch und theoretisch haltbare Weltanschauung zu Stande zu bringen, sondern dass es dazu des vollen und ganzen Uebertritts zum Realismus bedarf. Er zeigt ferner, dass auch jeder bereits gemachte Schritt den folgenden nicht bloss erleichtert, sondern auch nahe legt und fast mit zwingender Gewalt nach sich zieht, und dass die auf jeder Stufe erlangte Weltanschauung um so weniger absurd und um so erträglicher wird, je weiter man sich bereits vom konsequenten Idealismus entfernt und dem reinen transcendenten Realismus genähert hat. Damit ist dann zugleich der Beweis geliefert, dass der Versuch einer induktiven Begründung eines zunächst hypothetisch aufgestellten transcendenten Idealismus in jeder Gestalt scheitern muss, sowohl in derjenigen des konsequenten Idealismus, wo der Versuch der Bewährung zur *reductio*

ad absurdum wird, als auch in allen Gestalten des inkonsequenten Idealismus, welche durch ihren idealistischen Mischungsbestandtheil an der Absurdität des Idealismus theilnehmen und nur nach Maassgabe ihres transcendental-realistischen Bestandtheils induktive Berechtigung und Begründung gewinnen. Der Versuch einer induktiven Begründung des Idealismus als einer legitimen Hypothese ist ebenso gescheitert wie der vorher besprochene Versuch seiner Deduktion als einer Denknöthwendigkeit, deren Gegentheile widerspruchsvoll in sich selbst wäre.

III. Der transcendente Realismus.

Nachdem wir im ersten Kapitel die völlige Unhaltbarkeit des naiven Realismus erkannt hatten, sahen wir uns beim Beginn des zweiten Kapitels vor die Alternative zwischen den beiden übrig bleibenden Möglichkeiten, transcendentaler Idealismus und Realismus, gestellt. Die Stellungnahme zu dieser Alternative konnte eine dreifache sein: 1) das skeptische *non liquet*, 2) die Annahme des transcendentalen Idealismus, 3) die Annahme des transcendentalen Realismus. Der Skepticismus musste das nächste Ergebniss der Widerlegung des naiven Realismus sein, der Standpunkt, dem man nach Zerstörung des mitgebrachten Glaubens vor einer neuen Orientirung und Gewinnung neuer positiver Ansichten unvermeidlich verfällt. Aber er kann sich nicht auf die Dauer behaupten, sondern muss neuen Orientirungsversuchen Platz machen, und erst wenn diese sämmtlich gescheitert sind, bleibt er das letzte Facit der erwiesenen Ohnmacht des Erkennens. Dem Skepticismus gebührte nur dann das letzte Wort, wenn beide Seiten der Alternative sich als gleichermaassen widerspruchsvoll in sich selbst erwiesen hätten. Dies ist aber bis jetzt nicht geschehen.

Die Behauptung des transcendentalen Idealisten, dass der transcendente Realismus in sich widerspruchsvoll sei, hat sich gleich zu Anfang als unbegründet herausgestellt. Wohl aber hat sich gezeigt, dass der transcendente Idealismus sowohl mit sich selbst als auch mit der zu erklärenden Erfahrung im Widerspruch steht, dass er in jeder Hinsicht absurd und widersinnig ist. Damit ist aber zugleich der deduktive indirekte Beweis für den transcendentalen Realismus erbracht; dieser Beweis würde mehr als Wahrscheinlichkeit, er würde Gewissheit geben, wenn wir erstens absolute Sicherheit hätten, dass neben diesen beiden Gliedern der Alternative jede dritte Möglichkeit ausgeschlossen ist, und wenn nicht die Voraussetzung, dass das Widerspruchsvolle oder Denkmögliche auch ein Seinsmögliches sei, eine blosse Hypothese wäre. Deshalb bedarf es neben diesem deduktiven Beweise noch eines induktiven, welcher die Bewährung der Hypothese bringt. Der induktive Beweis für den transcendentalen Realismus oder die Bewährung seiner Hypothese durch

ihren Erklärungswert für die theoretische Orientierung und das praktische Verhalten in der Welt ist ebenfalls bereits in dem Vorhergehenden erbracht. Er liegt in dem Nachweise, dass die inkonsequenten idealistischen Mischformen einen induktiven Werth besitzen, dessen Grösse ihrem transcendental-realistischen Bestandtheil proportional ist, dass sie nach Maassgabe ihrer Annäherung an den transcendentalen Realismus erträglicher werden und erst mit dem vollständigen Uebertritt auf dessen Boden den an eine erkenntnistheoretische Weltanschauung zu stellenden Ansprüchen in jeder Hinsicht genügen.

Der transcendente Idealismus ist in jeder Hinsicht widerlegt, ebenso wie der naive Realismus; der transcendente Realismus ist sowohl deduktiv als auch induktiv bewiesen. Durch die positive Begründung des transcendentalen Realismus ist implicite zugleich die Berechtigungslosigkeit des Skepticismus dargethan. Die Aufgabe der Untersuchung ist damit gelöst, und meine Arbeit könnte hier schliessen. Nichtsdestoweniger will ich in Gestalt einer vergleichenden Zusammenstellung der verschiedenen Standpunkte noch einiges hinzufügen, was dazu beitragen dürfte, das Verständniss für den transcendentalen Realismus zu erleichtern. Allerdings kann es sich hierbei wesentlich nur um zusammenfassende Wiederholungen des bereits Ausgeführten und um Erläuterungen nach bestimmten Richtungen handeln, die dem Missverständniss besonders ausgesetzt scheinen. —

Der naive Realismus und der transcendente Realismus stimmen darin überein, dass sie beide im Ergebniss realistisch sind, d. h. dass sie die Realität der Dinge an sich, ihrer Eigenschaften und ihrer Wechselwirkung anerkennen. Der transcendente Idealismus und der transcendente Realismus stimmen darin überein, dass sie beide eine unmittelbare Erkennbarkeit des Dinges an sich leugnen und das unmittelbar Erkennbare auf den Bewusstseinsinhalt beschränken. Der naive Realismus und der konsequente transcendente Idealismus stimmen beide darin überein, dass ihr erkenntnistheoretischer Standpunkt monistisch ist, während derjenige des transcendentalen Realismus (und in Folge dessen auch derjenige des mit transcendental-realistischen Bestandtheilen versetzten inkonsequenten Idealismus) dualistisch ist. Der naive Realismus und der konsequente Idealismus sind darin einig, keine Zweiheit von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt anzuerkennen. Der erstere geht von der Indifferenz oder Ungeschiedenheit beider aus, und erklärt, wenn man ihm beide Begriffe definirt, beide in dem Sinne für identisch, dass das Ding an sich selbst das Wahrnehmungsobjekt ist. Der letztere geht von der begrifflichen Differenz beider aus, leugnet aber das Ding an sich und bauscht die empirische Realität des Wahrnehmungsobjekts in irgend welcher sophistischen Weise so auf, dass es die Stelle des geleugneten und doch unentbehrlichen Dinges an sich mit ersetzen soll. Der transcendente Realismus geht gleich dem Idealismus von der begrifflichen Differenz von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt aus, hält aber auch für immer an derselben fest und nimmt beide als die gleich unentbehrlichen Grundpfeiler der Erkenntnistheorie, über welche die transcendente Kausalität ihren alles tragenden Bogen spannt.

Das Wort „Dualismus“ klingt in den Ohren vieler Philosophen so abschreckend, dass sie von vorn herein geneigt sind, die transcendental-realistische Erkenntnistheorie ohne weitere Prüfung bloss darum zu verwerfen, weil sie dualistisch ist, und den richtigen oder auch den umgekrepelten naiven Realismus bloss darum zu bevorzugen, weil er sich als eine monistische Erkenntnistheorie anpreist. Es entspringt dies aus einer unvorsichtigen Uebertragung des Ansehens, welches der Monismus in der Metaphysik genießt, auf das anders geartete Gebiet der Erkenntnistheorie. Auch in der Metaphysik kann der Monismus nicht anders als abstrakt, leer und todt ausfallen, wenn er nicht in sich einen Dualismus als aufgehobenes Moment birgt, durch dessen Zwiespältigkeit er erst seine Wesenseinheit zur inneren Mannichfaltigkeit entfaltet. Im Erkenntnisprozess haben wir es eben nicht mit metaphysischen Principien zu thun, in welchen freilich alle Zwiespältigkeit letzten Endes zur Einheit aufgehoben sein muss, sondern mit dem Gegensatz von Dasein und Bewusstsein, Sein und Wissen, Ding und Denken, Realem und Idealem, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, Erkanntem und Erkennendem, objektiver (genauer transcendenter) Erscheinung des Wesens und subjektiver Erscheinung des Dinges an sich (oder der transcendenten Erscheinung).

Streicht man diesen Gegensatz willkürlich weg, oder erhebt man sich in eine metaphysische Region, wo er seine Geltung verliert, dann hebt man auch die Möglichkeit eines bewussten Erkenntnisprocesses auf; denn dieser ist weiter nichts als die Bemühung, den Gegensatz wieder zu überwinden, in welchen die metaphysische Einheit des Wesens sich auseinandergelegt hat. Ein Erkennen ohne diesen Dualismus als Grundlage wäre eben kein Erkennen mehr, sondern eine absolute Intuition, in welcher die absolute Identität von Subjekt und Objekt einerseits und die absolute Identität von ideal Geschautem und real Gesetztem bestände; es wäre nicht mehr ein bewusstes Erkennen des schon Vorhandenen, sondern ein unbewusstes Schaffen des noch nicht Vorhandenen. Alles bewusste Erkennen dagegen beruht darauf, dass ein vorhandenes reales Erkenntnissubjekt ein vorhandenes reales Sein sich für sich vergegenwärtigt oder innerhalb seiner Bewusstseinsphäre abbildlich repräsentirt.

Das Wahrnehmungsobjekt steht deshalb einerseits als Repräsentirendes im Gegensatz zum Repräsentirten oder Ding an sich, und andererseits im Gegensatz zu dem Wahrnehmungssubjekt, für welches es das Ding an sich repräsentirt. Der Dualismus von Ding an sich und erkennendem Geist, der durch den repräsentativen Bewusstseinsinhalt vermittelt wird, spaltet sich somit in einen doppelten Dualismus von zwei sekundären Gegensätzen, deren jeder den ursprünglichen Gegensatz nach einer andern Seite hin spiegelt. Der Grundgegensatz von Ding an sich und erkennendem Geist spiegelt sich nach der transcendenten Seite hin als sekundärer Gegensatz von Ding an sich und Wahrnehmungsbild (oder kollektiv ausgedrückt: transcendent-realer Welt und subjektiver Erscheinungswelt) nach der immanenten Seite hin als sekundärer Gegensatz von Objekt und vorgestelltem Subjekt (oder kollektiv ausgedrückt: von subjektiver Er-

scheinungswelt und Vorstellunglich). Keiner dieser sekundären Gegensätze zwischen drei Gliedern (zwei Endgliedern und einem Vermittlungsgliede) ist entbehrlich, wenn anders von einem bewussten Erkenntnisprozess die Rede sein soll. Dagegen ist ein vierter sekundärer Gegensatz, derjenige von vorgestelltem immanenten Subjekt und transcendentem Subjekt (oder kollektiv ausgedrückt: von Vorstellunglich und Ich an sich) für den Erkenntnisprozess als solchen unwesentlich, da er schon in die transcendente Seite des angeführten Gegensatzes (subjektive Erscheinungswelt und transcendent-reale Welt) mit eingeschlossen ist. Das Subjekt oder Ich ist, sofern es von mir vorgestellt wird, selbst Objekt, also Glied der subjektiven Erscheinungswelt, und das transcendente Subjekt oder Ich an sich ist Glied der transcendenten Welt.

Der naive Realismus hebt den Erkenntnisprozess nicht auf, weil er thatsächlich alle drei Glieder besitzt, und nur die Glieder des objektiven Gegensatzes mit einander konfundirt; er ist deshalb zwar theoretisch falsch, aber praktisch darum nicht weniger brauchbar. Der konsequente transcendente Idealismus hebt dagegen den Erkenntnisprozess auf, weil er das eine Endglied des Fundamentalgegensatzes leugnet und damit die Möglichkeit des objektiven sekundären Gegensatzes wirklich aufhebt; er ist deshalb ebenso praktisch unbrauchbar und unerträglich, wie er theoretisch falsch ist, und bekundet seine thatsächliche Aufhebung des Erkennens darin, dass er es zu einem schlechthin illusorischen Traume entwerthet. Die Mischformen des inkonsequenten Idealismus heben den Erkenntnisprozess genau soweit auf, wie sie idealistische Bestandtheile festhalten, und stellen ihn theilweise, d. h. in denjenigen Grenzen wieder her, in welchen sie dem transcendentalen Realismus bei sich Aufnahme gewährt haben, d. h. dualistisch geworden sind. Der transcendente Realismus endlich stellt den Erkenntnisprozess in seinem ganzen Umfang wieder her, nun aber auf theoretisch gesicherter Grundlage und im vollen Einklang zwischen dem, was er principiell sein will, und dem, was er thatsächlich ist.

Mit der Selbstanpreisung einer monistischen Erkenntnisstheorie um ihres Monismus willen ist es ähnlich, wie mit der Selbstanpreisung des kosmonomischen Monismus in der materialistischen und naturalistischen Weltanschauung;*) beide sind grade nur insoweit monistisch, als sie einseitig sind und vor der Berücksichtigung der zugehörigen andren Seite die Augen schliessen. Der angefeindete Dualismus dagegen ist es, welcher den in der Sache selbst begründeten gegensätzlichen Ansprüchen allseitig gerecht wird, und auf die wahre synthetische Ueberwindung der dualistischen Gegensätzlichkeit hinweist. —

Der naive Realismus ist in ebenso naiver Weise Rationalismus. Ist er bewusster Rationalismus, so liegt die Naivität in der Erwartung, dass die Dinge an sich nach der Pfeife der menschlichen Vernunft

*) Dieser kosmonomische Monismus behauptet bekanntlich, dass es nur eine mechanische, aber nicht eine mechanische und teleologische Gesetzmässigkeit in der Welt gebe.

tanzen sollen; ist er unbewusster Rationalismus, so liegt die Naivität in seinem Glauben, reiner Empirismus zu sein, während doch seine Erfahrung gar keine reine, sondern eine sehr unreine, d. h. durch und durch mit intellektuellen Zuthaten versetzte Erfahrung ist. Der konsequente Idealismus ist entweder Positivismus oder Apriorismus. Im ersteren Falle will er über die „reine Erfahrung“ nicht hinausgehen, und schneidet sich damit überhaupt jede Erfahrung ab; im andern Falle lässt er zwar die apriorischen intellektuellen Zuthaten zur reinen Erfahrung als psychologisch nothwendige Funktionen gelten, bestreitet ihnen aber jede Bedeutung jenseits der Bewusstseinsphäre und hebt damit die Möglichkeit der Erkenntniss ebenso wie der idealistische Positivismus auf. Der transcendente Realismus unterscheidet die reine Erfahrung von den intellektuellen Zuthaten, sieht aber sowohl in der reinen Erfahrung eine Hindeutung auf die Beschaffenheit ihrer transcendenten Ursache, also auch in der objektiven Nöthigung zur Anwendung bestimmter intellektueller Zuthaten einen Hinweis auf die logische Beschaffenheit der transcendenten Ursache der reinen Erfahrung, und demgemäss in dem Gesamtprodukte aus reiner Erfahrung und intellektuellen Zuthaten einen adäquaten Bewusstseinsrepräsentanten des afficirenden Dinges an sich.

Der naive Realismus kennt nur eine einzige reale Welt, welche von vielen Bewusstseinen wahrgenommen wird, wie wenn ein Guckkasten viele Löcher hätte, in welche viele Augen gleichzeitig hineinschauen. Der konsequente Idealismus und der Solipsismus kennen nur eine einzige ideale Welt, den einen Bewusstseinstraum. Der immaterialistische Spiritualismus und die idealistische Monadologie kennen so viel Traumwelten oder subjektiv-ideale Erscheinungswelten als Bewusstseine gegeben sind; die eine transcendente Geisterwelt oder spirituelle Monadenwelt, in welcher die vielen subjektiven Erscheinungswelten sich abspielen, ist noch nicht „reale Welt“ zu nennen, weil ihr mit der unbewussten dynamischen Wirksamkeit auf einander auch die Wirklichkeit, weil ihr mit dem wechselseitigen *influxus physicus* auch die Realität des Wirkens und Daseins noch fehlt. Der transcendente Realismus, von dem die realistisch interpretirte Monadologie kaum noch zu unterscheiden ist, kennt eine einzige transcendent-reale Welt der Dinge an sich oder Monaden oder Individuen und daneben entsprechend viele subjektiv-ideale Erscheinungswelten, deren Inhalt und Veränderung durch den *influxus physicus* der einen transcendent-realen Welt auf jedes Bewusstseinssubjekt jederzeit bestimmt ist. Für jedes Individuum ist seine subjektive Erscheinungswelt das perspektivische Abbild und der seinem Bewusstsein angemessene Repräsentant der transcendent-realen Welt in ihrem jeweiligen Zustande. Für jedes Individuum hat deshalb seine subjektive Erscheinungswelt trotz ihrer subjektiven Idealität oder vielmehr grade wegen derselben zugleich eine transcendente Realität, insofern sie auf die eine transcendent-reale Welt als deren Bewusstseinsrepräsentant bezogen wird.

Für den naiven Realismus ist jedes Wahrnehmungsobjekt *eo ipso* „transcendenten Objekt“, wobei der Widerspruch dieser Begriffs-

verbindung eben unbemerkt bleibt. Für den transcendentalen Idealismus giebt sich zwar jedes Wahrnehmungsobjekt mit psychologischer Nothwendigkeit zugleich als transcendentes Objekt, d. h. als Objekt von transcendentaler Realität; aber dieses Sich-Geben ist eine unentrinnbare psychologische Illusion ohne jede Wahrheit. Für den transcendentalen Realismus giebt sich ebenfalls jedes Wahrnehmungsobjekt als transcendentes Objekt von transcendentaler Realität; aber diese transcendente Beziehung des Objekts auf ein supponirtes transcendent-reales Ding an sich ist nun nicht mehr eine niederträchtige Prellerei unsrer Verstandeseinrichtung, sondern eine instinktive Intellektualfunktion von tiefinnerster Wahrheit.

Der naive Realismus glaubt, indem er seine Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, *eo ipso* unmittelbar die transcendente Welt der Dinge an sich zu erkennen. Der Idealismus glaubt, indem er seine Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, gar nichts zu erkennen; denn das Träumen eines illusorischen Traumes kann man doch unmöglich in irgend welchem Sinne ein Erkennen nennen. Der transcendente Realismus glaubt, indem er seine Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, mittelbar etwas von den Dingen an sich zu erkennen, auf welche er dieselben als auf ihre transcendenten Ursachen transcendental bezieht. —

Der naive Realismus kennt nur eine transcendente Kausalität der Dinge an sich unter einander; aber da die Dinge an sich selbst zugleich als Wahrnehmungsobjekte angeschaut werden, so wird auch die Kausalität der Dinge an sich zugleich als eine Kausalität der Wahrnehmungsobjekte untereinander angeschaut. Wo das Transcendente und Immanente noch ungeschieden ist, muss auch transcendente und immanente Kausalität noch ungeschieden sein. Der konsequente Idealismus leugnet die transcendente Kausalität und lässt nur eine immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte wie im Traume gelten, so dass der Unterschied von Kausalität und Vorstellungssociation wegfällt. Der inkonsequente Idealismus statuirt in vielen seiner Mischformen das Nebeneinanderherlaufen einer transcendenten und einer immanenten Kausalität, deren erstere den realistischen, deren letztere den idealistischen Mischungsbestandtheilen entspricht. Durch diese Verwicklung in zwei konkurrirende Arten der Kausalität entsteht das Problem ihrer Vereinigung, das auf keine Weise lösbar ist und bei jeder Art von Lösungsversuch in Widersprüche führt. Der transcendente Realismus endlich kennt nur eine transcendente Kausalität. Geht dieselbe von äusseren Dingen an sich aus, so spiegelt sie sich im Bewusstsein als Wahrnehmungsablauf wider; geht sie vom inneren Dinge an sich oder vom eigenen Geiste und seinen unbewussten Funktionen aus, so spiegelt sie sich im Bewusstsein als Vorstellungssociation wider. Beide Widerspiegelungen kreuzen und verdrängen einander abwechselnd im Bewusstsein; keine von beiden aber enthält eine immanente Kausalität.

Der naive Realismus hat ganz Recht in seinem Glauben, dass ich (als Ich an sich) mit den Dingen an sich der transcendent-realen Welt im Wechselverkehr durch transcendente Kausalität stehe, dass

ich von denselben afficirt werde, und dass ich auch meinerseits durch mein auf sie gerichtetes Handeln in ihren Zuständen Veränderungen hervorbringe; er irrt nur darin, dass er die Dinge an sich selbst und mein Wirken auf sie unmittelbar wahrzunehmen glaubt, anstatt mittelbar durch die sie für's Bewusstsein vertretenden Wahrnehmungsobjekte. Der konsequente transcendente Idealismus leugnet mit der einen transcendent-realen Welt auch meinen Verkehr mit ihr und setzt mein Handeln zu einem bloss geträumten herab. Der inkonsequente Idealismus macht meine subjektive Erscheinungswelt zu einem schlechthin unangemessenen Repräsentanten der einen spirituellen Welt von Menschen oder Monaden, und macht es unbegreiflich, wie ich mit Hülfe eines so unangemessenen Repräsentanten mich in dieser einen Welt zu orientiren und mein Handeln auf die richtigen Geister oder Monaden zu lenken vermag. Der transcendente Realismus endlich räumt auch diese Schwierigkeit bei Seite, indem er alle subjektiven Erscheinungswelten zu angemessenen Repräsentanten der einen transcendent-realen Welt erhebt und so jedem Individuum die theoretische und praktische Orientirung in der gemeinsamen realen Welt vermittelt seiner besonderen subjektiv-idealen Welt ermöglicht.

Der naive Realismus beschränkt die transcendente Kausalität der Dinge an sich auf diejenigen Einwirkungen, welche mir Schmerz verursachen, leugnet aber eine solche bei der schmerzlosen Wahrnehmung. Der konsequente Idealismus lässt nicht nur die schmerzlose Wahrnehmung, sondern auch den Schmerz rein von innen heraus ohne Kausalität eines Dinges an sich entstehen. Der inkonsequente Idealismus, soweit er eine transcendente Kausalität anerkennt, lässt sowohl die Wahrnehmung als auch den Schmerz in Folge von Einwirkungen des Dinges an sich entstehen, vermag aber keine gesetzmässige Vermittelung für beides nachzuweisen. Erst der transcendente Realismus vermag durch seinen Anschluss an die naturwissenschaftliche Weltanschauung die gesetzmässige Entstehung sowohl des Schmerzes als auch der schmerzlosen Empfindung aus der transcendenten Kausalität der Dinge an sich abzuleiten. Er zeigt, dass alle Wahrnehmungen aus Empfindungen aufgebaut sind, dass jede Empfindung eine wenn auch noch so geringfügige Beimischung von Lust und Unlust hat, und dass die anscheinend schmerzlose Empfindung ganz allmählich und mit fliessendem Uebergang in die Empfindung mit ausgeprägtem Schmerzcharakter hinüberleitet. Gilt demnach die transcendente Kausalität für den Schmerz, der immer eine bestimmte Empfindungsqualität hat, so muss sie auch für die Sinnesempfindung gelten, deren Lust- oder Unlustcharakter so schwach ist, dass er erst bei geschärfter Aufmerksamkeit bemerkt wird.

Der naive Realismus glaubt, dass ich in meiner Wahrnehmung der auf mich gerichteten Thätigkeit des Dinges an sich (z. B. des Schlagens) diejenige transcendente Kausalität selbst wahrnehme, welche meinen Schmerz hervorruft, dass aber eine transcendente Kausalität des Dinges an sich, welche meine schmerzlose Wahrnehmung hervorriefe, nicht existiren kann, weil ich keine wahrnehme, und weil, wenn sie existirte, auch von mir wahrgenommen werden müsste. Der konse-

quente Idealismus behauptet, dass ich auch beim Schmerz keine transcendente Kausalität wahrnehme und hat darin ganz Recht. Der transcendente Realismus behauptet, dass ich niemals etwas andres wahrnehme als meine Wahrnehmungsobjekte, d. h. als die Produkte meiner eignen Seelenthätigkeit, also niemals die transcendente Kausalität, welche mich unbewusster Weise zu diesen unbewussten Produktionen veranlasst. Aber er behauptet, dass ich logisch gezwungen bin, die transcendente Ursache hinzuzudenken, und zwar diese transcendente Ursache als das Ding an sich aufzufassen, auf welches ich das Wahrnehmungsobjekt transcendental beziehe. So lange ich in der naiv-realistischen Nichtunterscheidung von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt befangen bin, kann ich das gar nicht; sobald ich aber diesen Unterschied einsehe, muss ich es. Sobald ich Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt unterscheide, muss ich sie entweder als Ursache und Wirkung auf einander beziehen, oder ich habe überhaupt kein Recht mehr, sie auf einander irgendwie zu beziehen. Erst die Supposition, dass das Ding an sich die transcendente Ursache meiner Wahrnehmung, und dass die transcendente Ursache meiner Wahrnehmung das Ding an sich ist, berechtigt mich, ein Verhältniss zwischen diesem Wahrnehmungsobjekt und diesem Ding an sich zu knüpfen, und von der Beschaffenheit des ersteren Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des letzteren zu ziehen. Die transcendente Kausalität zu meiner Empfindung hinzuzudenken, dazu fühle ich mich dadurch gezwungen, dass meine Empfindung etwas von mir nicht Gewolltes, mir Aufgezwungenes ist, dass ich sie als das Endglied einer Kollision zwischen einem fremden Willen und meinem eigenen Willen fühle. Es ist das Unterliegen meines Willens in dieser Kollision zweier Willen, welches mich logisch nöthigt, die transcendente Kausalität des fremden Willens anzuerkennen; es ist also das Gefühl des nicht gewollten Zwanges, was zur Anwendung der logischen Kategorie der Kausalität nöthigt. Ich fühle nicht unmittelbar den fremden Willen, sondern ich fühle unmittelbar nur den Zwang des Aufgedrungenen in meiner eigenen Subjektivität; ich schliesse nur unbewusst auf einen fremden dynamischen Einfluss, wende also unbewusst die Kategorie der Kausalität im transcendentalen Sinne an. Ob diese Anwendung wahr oder illusorisch ist, bleibt offene Frage; ich weiss zunächst nur, dass ich durch eine geistige Organisation zu dieser transcendentalen Anwendung unausweichlich gezwungen bin, dass dieser auf das Gefühl der Willenskollision sich stützende Gebrauch der elementarste Fall, gleichsam das Urphänomen von allem transcendentalen Kategoriegebrauch ist, und dass alle übrigen Fälle von anderweitigem transcendentalen Kategoriegebrauch sich auf diesen als ihre unentbehrliche Voraussetzung stützen und ohne dieses Urphänomen in der Luft schweben würden. Es ist nicht genug, dass in meiner geistigen Organisation die Möglichkeit und der Drang zur Entfaltung von Kategorien liegt, sondern es gehört auch eine gewisse apriorische Verknüpfung dieses Entfaltungstriebes mit gewissen Merkmalen (Kategorialzeichen) dazu, damit die Entfaltung und Anwendung nicht willkürlich in's Blaue hinein stattfindet, sondern sinngemäss und

wahr. Solche sollicitirenden Gelegenheiten zur Entfaltung und Anwendung aller übrigen Kategorien liegen nur in dem Ergebniss der transcendentalen Anwendung der Kausalitätskategorie; für diese selbst aber liegt der Anreiz zur Entfaltung und Anwendung (oder das Kategorialzeichen) in dem gefühlten Zwang einer nicht gewollten Empfindung, Anschauung oder Wahrnehmung, der unwillkürlich und *a priori* als dynamischer Zwang eines fremden Willens gedeutet wird.

Trotz dieser praktischen Gewissheit bleibt die Anwendung der Kausalität auf die nicht gewollte Empfindung eine blosser Hypothese, die sich erst induktiv zu bewähren hat. Dies gilt sowohl für die Wahrheit des Verfahrens im Allgemeinen, als auch für seine Zulässigkeit im besonderen Falle. Kinder, junge Thiere und Irrsinnige beziehen viele Empfindungen mit Unrecht auf äussere Ursachen, deren Ursachen thatsächlich in ihrem eigenen Organismus oder Gehirn liegen. Dies zeigt aber, dass die transcendente Anwendung der Kausalität im Sinne einer äusseren Ursache das instinktiv Natürliche ist, und dass schon Erfahrung und Reflexion dazu gehört, um diese reflektorische Kausalprojektion zu inhibiren. —

Der naive Realismus hält alle Eigenschaften der Wahrnehmungsobjekte ohne Weiteres für Eigenschaften der Dinge an sich. Der konsequente Idealismus erklärt es für unmöglich, dass irgend welche Eigenschaft eines Wahrnehmungsobjekts zugleich Eigenschaft eines Dinges an sich sein könne. Der inkonsequente Idealismus lässt zuerst einige wenige Denkformen, dann alle Denkformen, weiterhin auch die Anschauungsform der Zeitlichkeit als Eigenschaften oder Seinsformen oder Wirkensformen der Dinge an sich gelten, und giebt schliesslich auch ein Analogon der Anschauungsform der Räumlichkeit, das von dieser durch keine angebbare Differenz zu unterscheiden ist, als Eigenschaft der Welt der Dinge an sich zu. Der transcendente Realismus lässt die Denk- und Anschauungsformen zugleich als Eigenschaften der Dinge an sich, ihres Daseins und Wirkens, gelten und sieht in den einfachen Sinnesempfindungen zwar nicht Eigenschaften der Dinge an sich, aber doch insofern angemessene Bewusstseinsrepräsentanten derselben, als sie die complicirten raumzeitlichen Verhältnisse der transcendenten Ursachen durch ihre einfachen und abgekürzten qualitativen Wirkungen vertreten.

Der naive Realismus nimmt eine absolute Homogenität zwischen Dingen an sich und den Wahrnehmungsobjekten an, der Idealismus eine absolute Heterogenität; der transcendente Realismus lässt sowohl der Gleichheit wie der Ungleichheit beider ihr Recht widerfahren. Er nimmt eine Gleichartigkeit zwischen beiden an, welche genau so weit reicht, dass das Wahrnehmungsobjekt der adäquate Repräsentant des Dinges an sich sein kann.

Der naive Realismus hält das wahrgenommene Ding an sich für materiell im Sinne einer soliden Stofflichkeit, also für absolut heterogen im Vergleich mit dem wahrnehmenden Geist. (Selbst in dem Falle, dass der wahrnehmende Geist als ein Produkt des materiellen stofflichen Leibes angesehen wird, bleibt die Thatsache bestehen, dass der materielle, stoffliche Leib ein Produkt hervorbringt, das seiner Natur

absolut heterogen ist). Der konsequente Idealismus lässt die absolute Heterogenität des wahrnehmenden Geistes und des Dinges an sich, sofern von einem solchen die Rede sein darf, bestehen. Der inkonsequente Idealismus erst erkennt an, dass eine Gleichartigkeit zwischen den Dingen an sich und dem wahrnehmenden Geiste unausweichlich vorausgesetzt werden muss, wenn überhaupt von Wechselwirkung zwischen ihnen die Rede sein können soll; aber er überspannt die Gleichartigkeit zunächst zur Gleichheit und lässt ihr erst in der Monadologie wieder einen weiteren Spielraum, so dass Dinge an sich höherer und niederer Stufen zulässig werden. Der transcendente Realismus beschränkt die Gleichartigkeit der Dinge an sich und des wahrnehmenden Geistes auf das zur Ermöglichung der transcendenten Kausalität Unentbehrliche, d. h. auf Wille und Vorstellung, oder dynamische Energie und immanente ideale Gesetzmässigkeit.

Der naive Realismus sieht in den Wahrnehmungsobjekten einseitige Produkte der Dinge an sich, bei völliger Passivität des receptiven Bewusstseins. Der konsequente Idealismus, der Solipsismus und die übrigen die transcendente Kausalität leugnenden Formen des inkonsequenten Idealismus sehen in den Wahrnehmungsobjekten einseitige Produkte des Traumes oder der eigenen Seele bei gänzlicher Ausschaltung oder doch unbetheiligter Passivität der Dinge an sich. Diejenigen Formen des inkonsequenten Idealismus, welche eine transcendente Kausalität zwar anerkennen, aber nur in Gestalt einer Hallucinationsübertragung oder magischen Willenswirkung, sehen in den Wahrnehmungsobjekten zwar schon Produkte aus der Aktion der Dinge an sich und der Reaktion der wahrnehmenden Seele, lassen aber noch immer keine Aehnlichkeit der Wahrnehmungsobjekte mit den korrespondirenden Dingen an sich zu und heben damit die Gesetzmässigkeit dieser Korrespondenz und des Zusammenwirkens von Ding an sich und Seele auf. Der transcendente Realismus sieht ebenfalls die Wahrnehmungsobjekte als Produkte eines ständigen, reaktiven Faktors (der eigenen Seele) und eines wechselnden, aktiven, sollicitirenden oder afficirenden Faktors (des Dinges an sich) an, gewinnt aber in der Aehnlichkeit, welche die raumzeitliche Reproduktion für's Bewusstsein mit dem raumzeitlichen Ding an sich erlangt, ein gesetzmässiges Band, welches grade dieses Wahrnehmungsobjekt mit grade diesem Dinge an sich verknüpft, so dass nun mit Recht ersteres der immanente Repräsentant des letzteren und letzteres das transcendente Korrelat des ersteren heissen darf.

Der naive Realismus verstösst darin gegen die naturwissenschaftliche Weltansicht, dass er die sinnlichen Qualitäten für Eigenschaften der Dinge an sich hält anstatt für einfache qualitative Symbole complicirter quantitativer Verhältnisse, und dass er die Dinge an sich wahrzunehmen glaubt statt der psychischen Reaktionen, welche durch eine lange physikalische und physiologische Kausalkette von denselben hervorgerufen werden. Der Idealismus verstösst in allen seinen Formen mit Ausnahme der realistischen Monadologie gegen die naturwissenschaftliche Weltansicht, denn er setzt die naturwissenschaftlichen Hypothesen, Theorien und Erklärungsversuche von begrifflichen Wider-

spiegelungen des transcendent-realen Sachverhalts zu psychologisch nothwendigen Illusionen ohne jeden Schimmer einer transcendentalen Wahrheit herab. Der transcendente Realismus ist der einzige von allen diesen erkenntnistheoretischen Standpunkten, welcher der naturwissenschaftlichen Weltansicht nicht widerspricht, sondern ihr innerhalb seiner den Platz eines berechtigten Hypothesencomplexes anweisen kann. Nur diejenige realistische Monadologie, welche sich bloss noch nominell von dem transcendentalen Realismus unterscheiden will, ohne einen wirklichen Unterschied angeben zu können, nur diese ist ebenfalls im Stande, die Philosophie mit der Naturwissenschaft zu versöhnen; aber sie ist es nur darum und insofern, weil und als ihre angeblichen Reste von transcendentalem Idealismus eine ohnmächtige Velleität sind.

Der naive Realismus kennt wohl eine aufsteigende Entwicklung der Sinneswerkzeuge und ihrer Wahrnehmungsschärfe; er kennt auch eine aufsteigende Entwicklung des Erkenntnisvermögens in Bezug auf die Erschliessung der nicht wahrgenommenen Theile der Welt aus den wahrgenommenen. Aber was er seiner Natur nach nicht kennen kann, ist eine aufsteigende Entwicklung des Erkenntnisvermögens in Bezug auf die Wahrnehmung als solche; denn für ihn ist ja die Wahrnehmung etwas rein Receptives und Passives, wobei der Geist sich nur an die Dinge hinzugeben hat, und jeder Versuch einer Aktivität des Geistes innerhalb der Wahrnehmung könnte nur zu einer Entstellung und Fälschung derselben führen. Eine Anpassung des Erkennens an die Welt kann also hier nur einerseits in Bezug auf die Sinnesthätigkeit, andererseits in Bezug auf die über die Wahrnehmung hinausgehende Verstandesthätigkeit stattfinden. Im konsequenten Idealismus, welcher die Zeitlichkeit für illusorisch erklärt, kann überhaupt von einer Entwicklung, welche die Realität des Zeitablaufs voraussetzt, keine Rede sein; wenn aber doch, so könnte es sich höchstens um eine Steigerung des Lebenstraumes von innen heraus handeln, was dann eine Verlebendigung und Bereicherung des Trauminhalts oder der Scheinwelt zur Folge haben könnte. Die Welt muss sich auf diesem Standpunkt stets dem Erkennen anpassen, aber nicht umgekehrt. Im transcendentalen Realismus findet eine aufsteigende Entwicklung des Erkenntnisvermögens durch Anpassung an die Welt nicht nur in Bezug auf die Sinnesthätigkeit und die über die Wahrnehmung hinausgehende Verstandesthätigkeit statt, sondern auch in Bezug auf diejenigen Intellektualfunktionen, welche aus dem ursprünglichen Empfindungsmaterial die Wahrnehmung formiren, projiciren und aufbauen. Das Ergebniss dieser aufsteigenden Entwicklung im Thierreich durch generationenweise gehäufte und vererbte Anpassung muss aber nothwendig eine wachsende Adäquatheit des repräsentativen Bewusstseinsinhalts an die transcendent-reale Welt sein. Insbesondere die Denk- und Anschauungsformen, auf denen die Adäquatheit der Bewusstseinsrepräsentanten an die Dinge an sich in erster Reihe beruhen soll, müssen auf diesem Wege der Anpassung und Vererbung sich entwickelt haben. Wenn aber diese

Annahme richtig ist, so gewährt sie auch rückwärts der Zuversicht eine mächtige Stütze, dass diese Denk- und Anschauungsformen, weil sie Anpassungsresultate sind, auch den durch sie zu erkennenden Dingen an sich adäquat sein werden.

Der naive Realismus kennt nur Daseinsformen, keine spezifischen Bewusstseinsformen; sondern das Bewusstsein nimmt bei der Wahrnehmung der Dinge an sich mit ihrem Inhalt zugleich auch ihre Daseinsformen in sich herein. Der konsequente Idealismus kennt nur Bewusstseinsformen, keine vom Bewusstsein unabhängigen Daseinsformen; er kennt ein Dasein nur von Bewusstseins Gnaden, ein Sein nur als Inhalt des Bewusstseins, also auch Seinsformen nur als die Formen, welche der Inhalt des Bewusstseins an sich trägt. Der transcendente Realismus, welcher als der einzige unter diesen drei Standpunkten eine dualistische Erkenntnistheorie besitzt, ist auch der einzige, welcher nebeneinander herlaufende Daseins- und Bewusstseinsformen anzunehmen vermag. Soll nun aber der metaphysische Monismus kein abstrakter, sondern ein konkreter Monismus sein, so muss Dasein und Bewusstsein jedes seinen eigenen Inhalt und seine eigenen Formen haben, weil sonst die abstrakte Einheit an Stelle der konkreten (d. h. die Mannichfaltigkeit synthetisch in sich verknüpfenden) Einheit träte. In der Mannichfaltigkeit der primären und sekundären äusseren und inneren, transcendenten und immanenten, objektiv-realen und subjektiv-idealen Erscheinung des all-einen Wesens muss sich nun aber die Einheit des Ursprungs nothwendig behaupten; das ist der tiefere Sinn der Identitätsphilosophie. Wenn es dieselben Funktionen des absoluten Willens und der absoluten Vernunft sind, welche beide Arten der Erscheinung setzen, so müssen auch die gleichen Formen in beiden sich herausbilden, so muss die Konformität der den Erscheinungsgehalt bestimmenden Vernunft im Dasein wie im Bewusstsein zum Durchbruch gelangen.

Weil die transcendent-reale Erscheinung die primäre ist, die immanent-ideale aber die sekundäre, so muss auch die letztere sich nach der ersteren richten, nicht umgekehrt. Aber diese Anpassung der Bewusstseinsformen an die Daseinsformen ist keine mechanische, vernunftlose, sondern eine durchweg vernunftgeleitete, teleologische. Es ist die Idee, welche den Seinsgehalt der Dinge an sich bestimmt, und die Idee, welche den Bewusstseinsinhalt bestimmt. Es ist der Wille oder die Kraft im Dinge an sich, was auf das Ich an sich wirkt, und es ist der Wille im Ich an sich, welcher die Kollision des fremden Willens mit sich selbst fühlt und damit die fremde Realität anerkennt, die ihm erst den Schlüssel zum Verständniss seiner eignen Realität in die Hand giebt. Es ist der ideeerfüllte Wille im Dinge an sich, was der ideeerfüllte Wille im Ich an sich als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein wiedererkennt. Es sind die vernünftigen Formen der Selbstentfaltung der Idee im Dinge an sich, welche das Ich an sich vermittelt der vernünftigen Formen der Selbstentfaltung der Idee in seinem Bewusstsein nachzubilden hat. Wenn der konkrete Monismus und die Identitätsphilosophie eine metaphysische Wahrheit sind, so muss die Konformität von Dasein

und Bewusstsein als ihr nothwendiger Ausfluss anerkannt werden; d. h. die Identität der Daseinsformen und Bewusstseinsformen ist eine Konsequenz der Identitätsphilosophie, und die allmähliche Entwicklung des Erkenntnisvermögens im Wege der Anpassung an das Dasein ist nur der natürliche Vermittelungsweg für diese metaphysische Nothwendigkeit.

Wenn die gesetzmässige Naturordnung zugleich eine teleologische Weltordnung einschliesst und realisirt, so muss der Zweck des Daseins im Bewusstsein gesucht werden, so ist die Summe der subjektiven Erscheinungswelten etwas Höheres und Reicheres als die eine transcendent-reale Erscheinungswelt. Dann ist die Anpassung des Bewusstseins an das Dasein, die Konformität der Vernunft in beiden und die resultirende Identität der Daseins- und Bewusstseinsformen nur ein Mittel zur Potenzirung der Erscheinungswelt. Von dieser Potenzirung der transcendent-realen Erscheinung in der subjektiv-idealen Sphäre hat der naive Realismus keine Ahnung, weil er beide identificirt; er versäumt aber auch nichts dabei, weil er bei seiner Konfusion beider Sphären doch sowohl die gesetzmässige kausale Naturordnung als auch die teleologische Weltordnung fest zu halten vermag. Der transcendente Idealismus hat ebenfalls keine Ahnung von jener Potenzirung, weil er die transcendent-reale Erscheinungswelt leugnet; er versäumt dabei aber alles, weil ihm die Möglichkeit sowohl der gesetzmässigen kausalen Naturordnung als auch der teleologischen Weltordnung damit abhanden kommt. Die teleologische Weltordnung aber ist es, welche sich im Lichte des sittlichen Bewusstseins als sittliche Weltordnung, im Lichte des religiösen Bewusstseins als religiöse Heilsordnung darstellt; mit der ersteren werden auch die beiden letzteren hinfällig. Nur in dem Masse als der Idealismus inkonsequent wird, d. h. sich mit transcendental-realistischen Bestandtheilen durchsetzt, vermag er auch die gesetzmässige kausale Naturordnung, die teleologische und die sittliche Weltordnung und die religiöse Heilsordnung wieder zu restituiren, wie dies oben des Näheren dargelegt ist.

Wo wir auch die Hebel ansetzen mögen, überall erscheint der transcendente Realismus als eine unerlässliche Forderung, ohne deren Erfüllung unser gesamtes theoretisches und praktischss Verhalten widersinnig würde. Von jedem Punkte unsres Geisteslebens aus erscheint das Gegentheil des transcendentalen Realismus, wenn nicht auf den ersten Blick so doch in seinen wohldurchdachten Konsequenzen absurd; und dieser selbst als *conditio sine qua non* der Selbstgewissheit unsres Bewusstseins, d. h. als Postulat. Das Postulat schliesst auf jedem Punkte den deduktiven indirekten Beweis der Wahrheit des Postulirten durch die *reductio ad absurdum* des Gegentheils und die induktive Bewährung des Postulirten als einer Hypothese von ausreichendem Erklärungswerth für das jeweilig in Frage stehende Gebiet in sich. Ein Postulat, das von einem einseitigen Gebiete aus (z. B. bloss vom logischen, oder bloss vom sittlichen Bewusstsein aus) aufgestellt wird, gleicht einem Gebäude, das auf einem Punkte ruht; es hat bloss

labiles Gleichgewicht. Ein Postulat, das immer und überall sich als Postulat erweist, von wo man auch mit der Betrachtung ausgehen möge, ein solches Postulat genießt die bestmögliche Fundirung, welche eine Hypothese überhaupt haben kann.

Der transcendente Realismus ist und bleibt, wissenschaftlich betrachtet, eine blosse Hypothese und wird trotz seiner praktischen Gewissheit niemals zu einer absoluten theoretischen Gewissheit. Insoweit behält also der Skepticismus noch einen letzten Schlupfwinkel offen; denn es wäre ja doch möglich, dass der reine Unsinn des absoluten Illusionismus gegen den scheinbaren Sinn einer harmonischen Uebereinstimmung aller Erkenntnisgebiete und Lebenssphären auf Grund des transcendenten Realismus im Rechte wäre. Aber mit dem Zusammenstimmen aller Gebiete in dem Postulat des transcendenten Realismus verliert dieser skeptische Schlupfwinkel jede wissenschaftliche Bedeutung und wird zum leeren Gedankenspiel mit einer sinnlosen abstrakten Seins-Möglichkeit, die nicht einmal widerspruchslose Denkmöglichkeit ist. Mit andern Worten, das theoretische Gewicht oder die Wahrscheinlichkeit dieses letzten skeptischen Einwandes wird $= \frac{1}{\infty}$, und damit wird die Wahrscheinlichkeit der Hypothese des transcendenten Realismus, wenn auch nicht $= 1$, so doch $= 1 - \frac{1}{\infty}$, d. h. zu einer an die Gewissheit grenzenden, von ihr nur noch begrifflich, aber nicht mehr thatsächlich unterscheidbaren. Mehr kann keine Erkenntnis beanspruchen, mehr kann keine leisten. Wo der Erkenntnistrieb sich nur mit absoluter Gewissheit zufrieden geben will, und jedes begriffliche Minus verschmährt als ob es gar keine Erkenntnis wäre, da schießt er über die allem endlichen, individuellen, bewussten, dualistischen Erkennen naturgemäss gesteckten Grenzen hinaus und will die absolute Erkenntnis Gottes in das enge Hirn des Menschens hineintrichern. Wo die Erkenntnis dieses Ziel erreicht zu haben vorgiebt, da hat sie den Sprung vom Erhabenen in's Lächerliche schon hinter sich, und der Skepticismus erscheint mit Recht auf der geschichtlichen Bühne, um seines Amtes zu walten. —

Ich fasse zum Schluss noch einmal die wichtigsten Gesichtspunkte kurz zusammen, welche zur Begründung des transcendenten Idealismus in dem soeben erläuterten Sinne beitragen.

1. Der transcendente Realismus ist ein Postulat des instinktiven sinnlichen Bewusstseins. Zunächst postulirt dieses nur eine Realität der Wahrnehmungsobjekte in irgend welchem vom Wahrnehmungsakt unabhängigen Sinne; sobald aber die Unhaltbarkeit des naiven Realismus nachgewiesen und eingesehen ist, bleibt der transcendente als einzig möglicher Inhalt des Postulats übrig. Dieses instinktive sinnliche Bewusstsein ist selbst abgekürztes Ergebniss einer Reihe vorausgehender Faktoren, die als solche für das Bewusstsein erloschen sind, aber durch Reflexion wieder erweckt werden können.

2. Die transcendente Kausalität eines transcendent-realen Dinges an sich ist ein Postulat des Zwangsgefühles, welches dem Wahrnehmenden durch die nicht gewollte und doch unabweislich sich aufdrängende Wahrnehmung erregt wird, so dass er den von einer fremden Willensmacht oder Kraft auf seinen Willen geübten Zwang, den er nur logisch supponirt, unmittelbar zu fühlen glaubt.

3. Die transcendente Geltung der Kategorien ist ein Postulat des logischen Bewusstseins oder des „Selbstvertrauens der Vernunft“. Der Mensch ist durch seine geistige Organisation genöthigt, die Kategorien fortwährend im transcendentalen Sinne und nur in diesem anzuwenden; wenn dies eine illusorische Thätigkeit wäre, so wäre seine vermeintliche Vernunft eine blossе Prellerei der Natur, eine reine Unvernunft, die sich selbst den Schein der Vernunft vorgaukelt.

4. Der transcendente Realismus ist ein Postulat des naturwissenschaftlichen Bewusstseins, da eine gesetzmässige kausale Naturordnung nur auf seiner Grundlage denkbar ist. Alle Erklärungsversuche, Hypothesen und Theorien der Naturwissenschaften wären ohne diese Grundlage nicht nur ein müssiges, illusorisches Gedankenspiel, sondern ein in sich selbst widersprechendes Gewebe absurder Gedanken (vgl. oben S. 22—23).

5. Der transcendente Realismus ist ein Postulat des teleologischen Bewusstseins, d. h. der instinktiven Ueberzeugung, dass irgend welcher Sinn und Zweck in der Welteinrichtung und im Weltprocess liegen müsse, und dass die Frage „wozu?“ ebenso berechtigt sein müsse wie die Frage „warum?“. Da aber eine teleologische Weltordnung nur auf Grund einer gesetzmässigen Naturordnung möglich ist, und da der transcendente Idealismus dem Zweck ebenso wie der Gesetzmässigkeit den Boden entzieht, so kann nur der transcendente Realismus diesem Bedürfniss des Geistes genügen.

6. Der transcendente Realismus ist ein Postulat des sittlichen Bewusstseins. Den Wahrnehmungsobjekten muss gerade soweit transcendente Realität zukommen, als sie Objekte sittlicher Beziehungen sind, sei es nun, dass dieselben mit der Menschheit abgeschlossen sind oder sich auf alle empfindenden Lebewesen erstrecken.

7. Der transcendente Realismus ist ein Postulat des religiösen Bewusstseins, unmittelbar in Bezug auf die transcendente Realität der Gottesvorstellung, mittelbar auch in Bezug auf die Objekte der sittlichen Beziehungen, welche vom religiösen Bewusstsein ihre tiefere Grundlegung und Weihe erhalten.

8. Der transcendente Realismus ist eine Konsequenz der genetischen Weltanschauung, nach welcher die Formen des Bewusstseinsinhalts aus der Anpassung der Erkenntnissfunktion an die transcendent-reale Welt hervorgegangen sind und deshalb in ihrem Ergebniss den Daseinsformen adäquat sein müssen.

9. Der transcendente Realismus ist eine Konsequenz der konkret-monistischen Identitätsphilosophie, nach welcher zwar das all-Eine Wesen bei seiner Manifestation sich in Dasein und Bewusstsein, äussere und innere, reale und ideale Erscheinung gespalten hat, aber in beiden Sphären die gleichen Attribute (Wille und Idee) bethätigt, den Erscheinungsinhalt nach dem gleichen Formalprincip der Vernunft bestimmt und deshalb auch in beiden Erscheinungssphären zu gleichen Erscheinungsformen gelangen muss.

Verlag von **Wilhelm Friedrich** in Leipzig.

- Aristokratie, die, des Geistes als Lösung der sozialen Frage.** Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit. br. M. 3,—.
- Biese, Dr. Reinhold, Grundzüge der modernen Humanitätsbildung.** br. M. 3,—.
- Born, Dr. Th., Ueber die Negation und eine nothwendige Einschränkung des Satzes vom Widerspruche.** Ein Beitrag zur Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. br. M. 2,—.
- Bruchmann, Dr. Kurt, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte.** br. M. 9,—.
- Carstensen, N. F., Das Leben nach dem Tode.** Deutsch von Emil Jonas. br. M. 3,—.
- Conrad, Dr. M. G., Flammen!** Für freie Geister. br. M. 5,—.
- Delff, Dr. H. K. H., Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion.** br. M. 6,—.
- **Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth.** Kritisch begründet, dargestellt und erklärt. br. M. 8,—.
- Gagern, Carlos von, Schwert und Kelle.** Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von M. G. Conrad. Mit dem Bilde und der Lebensgeschichte Carlos von Gagerns. br. M. 3,—.
- Gizycki, Prof. Dr. Georg von, Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt.** br. M. 4,—.
- **Kant und Schopenhauer.** br. M. 2,—.
- Güntler, Dr. Georg, Grundzüge der tragischen Kunst.** Aus dem Drama der Griechen entwickelt. br. M. 10,—.
- Gurney, Ed., Telepathie.** Eine Erwiderung auf die Kritik des Herrn Professors W. Preyer. br. M. 1,—.
- Kleinpaul, Dr. Rudolf, Sprache ohne Worte.** Idee einer allgemeinen Wissenschaft der Sprache. br. M. 10,—.
- Licht und Erkenntniß.** Deren Verhältniß in psychischen Erscheinungen. br. M. 3,—.
- Pott, Prof. Dr. Aug. Frdr., Allgemeine Sprachwissenschaft.** br. M. 3,—.
- Rülf, Dr. J., Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt.** System einer neuen Metaphysik. 2 Bde. br. M. 16,—.
- Salter, William Mackintire, Die Religion der Moral.** Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung, herausgegeben von Georg von Gizycki. br. M. 3,—.
- **Moralische Reden.** Vom Verfasser durchgesehene Uebersetzung von Georg von Gizycki. br. M. 1,—.
- Schasler, Dr. Max, Anthropogonie.** Das allgemein Menschliche seinem Wesen und seiner dreigliedrigen Entwicklung nach; oder Ursprung der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst. br. M. 6,—.
- **Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprincip mit besonderer Rücksicht auf das Drama entwickelt.** br. M. 6,—.
- Seemann, Dr. O. S., Ueber den Ursprung der Sprache.** br. M. —,50.
- Seidl, Dr. Arthur, Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffs seit Kant.** br. M. 3,—.
- Spiegel, Prof. Dr. F. von, Die arische Periode und ihre Zustände.** br. M. 12,—.
- Stanelli, Dr. Rudolf, Philosophie der Kräfte.** br. M. 3,—.
- Woenig, Franz, Die Pflanzen im alten Aegypten.** Ihre Heimath, Geschichte, Kultur und ihre mannichfache Verwendung im socialen Leben, im Kultus, Sitten, Gebräuchen, Medicin, Kunst. Mit zahlreichen Original-Abbildungen. Zweite Auflage. br. M. 8,—.
- Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachverwandtschaft.** Herausgegeben von Prof. Dr. M. Lazarus und Prof. Dr. H. Sheinthal. XVII. Bd. (1887) XVIII. (1888) XIX. (1889) à 12 M.



Philos.
H333k

Spind 31080

Harbmann, Spind

Author

Kritische Grundlegung des

Title

transcendenten Realismus

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

